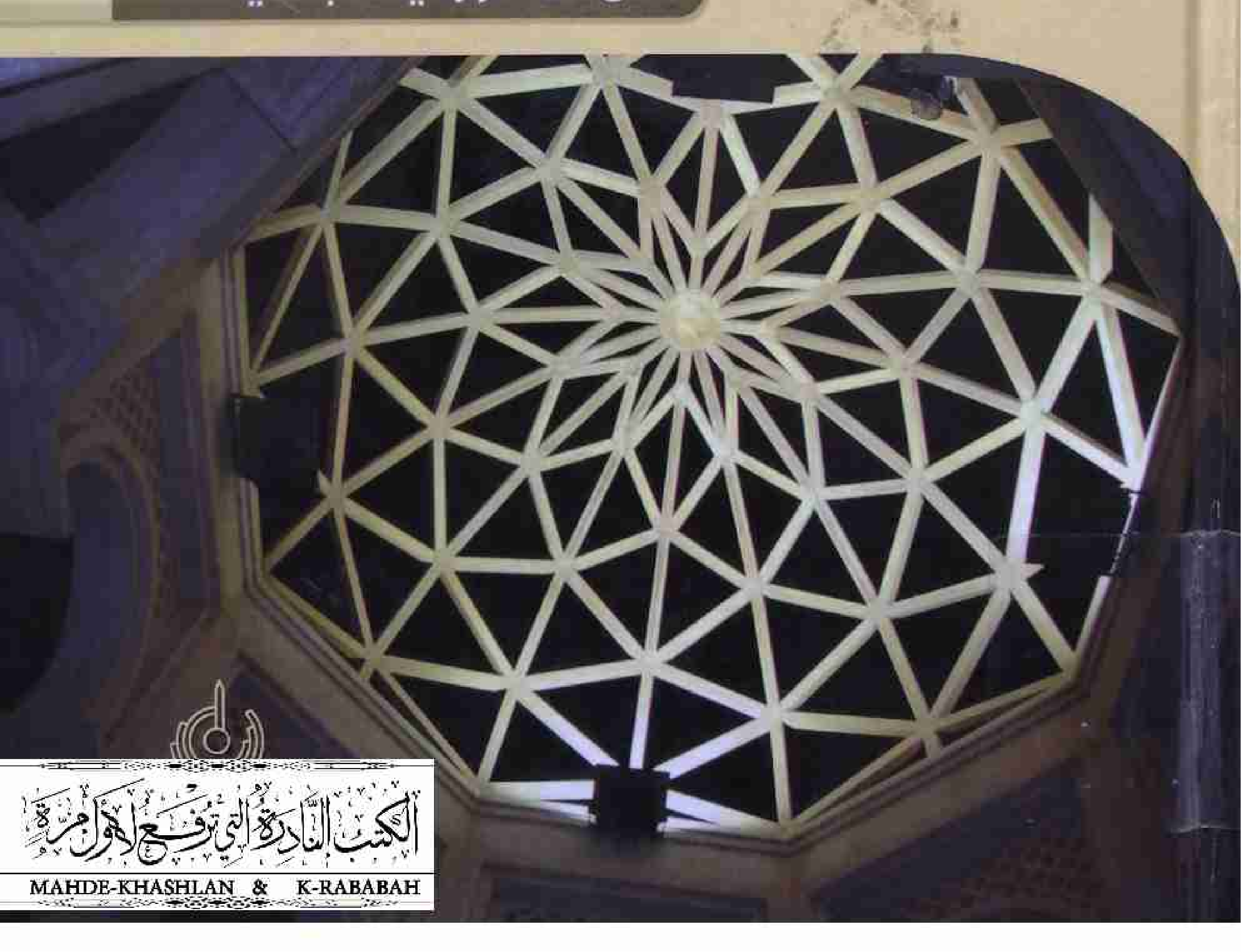
مباحث في العقل

ماهية العقل وعقل التكليف

علاقة العقل بالنص الشرعي

أثر الأمراض العقلية والنفسية
على المسؤولية الجنائية

الأستاذ الدكتور
محمد نعيم ياسين



١٤٣٢هـ-٢٠١١م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٠/٥/١٥٣٠

٢٧٤,١٣
ياسين، محمد نعيم
مباحث في العقل/ محمد نعيم ياسين.- عمان- دار النفائس
للنشر والتوزيع، ٢٠١٠
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٠/٥/١٥٣٠
الواصفات: الوعي//الجريمة الجنائية//الفقه الاسلامي/

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com



مباحث في العقل

ماهية العقل وعقل التكليف

علاقة العقل بالنص الشرعي

أثر الأمراض العقلية والنفسية
على المسؤولية الجنائية

الأستاذ الدكتور
محمد نعيم ياسين



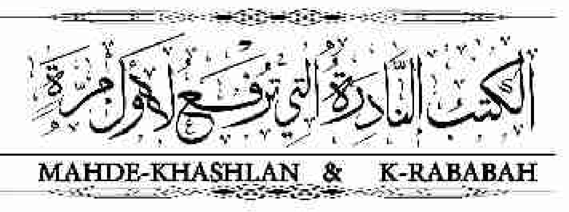
بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن قصة مباحث هذا الكتاب بدأت من آخر بحث فيه؛ وذلك قبل تسع سنوات؛ حيث عهد إليّ في إجازة التفرغ العلمي ٢٠٠٠/ ٢٠٠١ الكتابة في موضوع (أثر الأمراض النفسيّة والعقليّة على المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية). واقتضى ذلك مني البحث في شرطي المسؤولية: العقل والإرادة. فوجدت أن كلاً منهما يحتاج إلى بحث مستقل للوفاء بحقه. وبسبب ضيق الوقت اكتفيت في ذلك العام بتحصيل الحدّ الأدنى من المفاهيم المتعلقة بالعقل والإرادة، مما أمكن أن يبنى عليه تحديد مسؤولية المعاقين نفسيّاً أو عقليّاً. وأُنجز ذلك البحث، ونُشر بفضل الله تعالى في مجلة الشريعة والقانون في جامعة الإمارات العربيّة المتحدة.

لكن ذلك البحث أوقفني على مشارف بحر محيط من منتجات القرائح حول ماهية العقل، والمرحلة العقليّة اللازمة لتكليف الإنسان وصلاحيته لاستقبال الأوامر والنواهي. وتردّدت أول الأمر في الخوض في ذلك البحر؛ لما رأيتُ من تلاطم أمواجه؛ بسبب كثرة الخائضين فيه من الأقدمين والمعاصرين من مختلف التخصصات والاتجاهات، وما وقع بينهم من الاختلاف في الكليّات والجزئيّات. ثم وقع في نفسي أن هذا الموضوع يستحق مني أن أشرع في الاطلاع على ما كتب فيه، بحيث إذا هُديت إلى آراء محدّدة وأحكام راجحة وفوائد علميّة معتبرة كتبت في



ذلك، وإلا عدت بحصيلة من المعرفة في علم كنت فيه مُقلًّا. فشرعت بجمع ما تيسّر من المراجع والمصادر القديمة والحديثة في علوم كثيرة منها علوم الفلسفة والنفس والكلام والأصول والطب العقلي والنفسي، وعلم الأمراض النفسيّة والعقليّة، وعلوم التفسير والحديث والعقائد. وقرأت منها ما يتعلق بموضوعات هذا الكتاب قراءة تدقيق وتفتيش ومقارنة، ونقد وملاحظة منتهيات الآراء ومآلاتها، وقربها أو بعدها من الأصول والثوابت الإسلامية. واقتضى ذلك مني الإعادة والتكرار في الاطلاع والتدّبر، وكان هذا في جانب، وفي جانب آخر حرِصتُ في كل مرة يتجمع عندي طائفةٌ من علوم الأولين والآخرين حول العقل والنفس أن أتوجه إلى كتاب الله العظيم، وأتلوه تلاوة تدّبر أبحث بها عن ميزان الهدى، لأضع في إحدى كفتيه تلك الأفهام البشريّة، وفي الكفّة الأخرى ما وقر في قلبي أنه معايير ربانيّة؛ لأتبيّن مواقع تلك الأفهام من هدى الله عز وجل.

وكنت في هذه المرحلة دوّنت كثيراً من الخواطر العلميّة، مع كثير من المعلومات والبيانات التي اطّلعت عليها، وكان ذلك على مدى تسع سنوات.

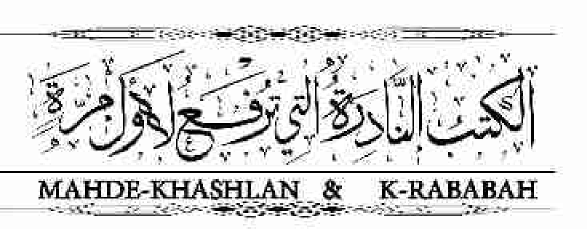
وبعد ذلك الاطلاع المقترن بالتفكر والنظر والبحث عن المختلف والمؤتلف من الآراء والأقوال، وخلاصاتها ومآلاتها، ووزنها بموازين الوحي وعلوم الفطرة وماهياتها، خفتت في صدري دوافع الإحجام وتعاظمت في نفسي دوافع الإقدام، فخلعت ثوب التردّد، وعزمتُ على الدخول في المرحلة التالية، وهي مرحلة المعالجة والتدوين لما حصل عندي من العلوم والأفكار، وما استقرّ في نفسي من الآراء والأحكام والملاحظات والترجيحات.

ومما زادني إقبالاً على هذا الأمر أن العقل الإنساني قد جُعل له في الدين المرتضى عند الله عز وجل مواقع مهمّة واعتبارات مؤثرة، من أهمها:

- أن الله سبحانه قد جعله مناط تكليف العباد بأمره ونهيه، ولا يوجه خطابه إلا لمن أنعم عليه بقدرٍ من قدرات العقل.

- كذلك فإن العقل قد جُعِل في شرع الله تعالى شرطاً في صحّة التصرفات وترتيب آثارها عليه، واعتُبِر فيه أهم شرط من شروط أهلية الأداء. ويدخل في ذلك أهلية المؤاخذة الدنيويّة والأخرويّة على ما يصدر عن الإنسان من أفعال وأقوال.
- أن العقل قد وُضع عند علماء الأصول، وبخاصّة أولئك الذين اعتنوا بالبحث في مقاصد الشريعة، في مقامٍ عَليٍّ من تلك المقاصد، سواء من حيث وجوده وتربيته أو من حيث حفظه وحمايته.
- ومن وجهة أخرى ظهرت دواعٍ قويّة أثناء اطلاعاتي على ما كُتب حول العقل والنفس وأمراضهما تدعو الباحث المسلم إلى الكتابة في هذا الموضوع إذا غلب على ظنه أنه يستطيع ذلك، منها:
- أن طائفة من الانحرافات في العقيدة وفهم القرآن والسنة، وعلاقة الإنسان بربّه ترجع في جذورها إلى تصوّرات فلسفيّة عن العقل والنفس؛ ولا شك في أن الكشف عن تلك الجذور واجب على أهل العلم.
- أن العقل من أعظم النعم التي أنعم الله بها على الإنسان، وأن المقصد الأعظم من خلق الإنسان هو أن يكون في وضع العبوديّة لله عز وجل باتباع هداه المنزّل على رسوله الأكرم محمد ﷺ. وهذا يستثير في الفكر أسئلة عن علاقة العقل ومقاماته من هدى الله عز وجل.
- أن العقل الذي جعله خالقه عز وجل في مقام خطير من عناصر الكيان الإنساني لا بد أن يكون في هداه المنزل على رسول الكريم أفضل الصلاة وأتم التسليم منهج قويم في تربيته وتنميته ورعايته.

ومع أن هذا الموضوع يحتاج إلى بحث مستقل لم يتضمنه هذا الكتاب، لكنّ مباحثه تصلح أن تكون منطلقات للبحث عن ذلك المنهج. وأدعو الله عز وجل أن يمكنني من ذلك فيما أبقاه لي من العمر، وله سبحانه الأمرُ في كل أمر.



تلك هي أهم الدواعي التي دفعتني إلى تصنيف مباحث هذا الكتاب. ولا أُخفي أن شهوة المعرفة كان لها دور في الشروع بالاطلاع على ما أنتجته قرائح العلماء حول العقل والنفس، وما وقع عندهم من الاختلاف الكثير، وبخاصة اختلافهم في ماهيّة العقل وعلاقته بالنفس الإنسانية، وعلاقته بالدماغ. فساقني حبُّ الاستطلاع إلى ركوب ذلك البحر، والتقلّب بين أمواجه، فشاهدت من الأمور ما كوّن عندي أول الدوافع للكتابة في العقل، ثم تكوّن عندي بعد الاطلاع ما ذكرتُ من الدوافع.

وتربّصت حتى منحتني الجامعة إجازة للتفرغ العلمي عام ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩ م، والتزمت فيها بكتابة بحث عن ماهية العقل وعن عقل التكليف، فشرعت في تأليفه وتصنيف مسائله. وفي العام نفسه عقدت كلية الشريعة في الجامعة الأردنية مؤتمراً عن التعامل مع النصوص الشرعيّة، وعُهد إلي بالكتابة في موضوع (علاقة العقل بالنصّ الشرعيّ)، وكان قد تجمّع عندي طائفة من الخواطر العلميّة حول هذه المسألة، فكتبتُ البحث الثاني من هذا الكتاب قبل إنجاز البحث الأول وأشير في هذا المقام إلى أن الكلام في علاقة العقل بالنص الشرعي اقتضى قبل الشروع في بيان تلك العلاقة بياناً حول مفهوم العقل؛ إذ العلاقة بين شيئين لا تعرف إلا بمعرفتهما. ولكن لّما كان البيان الأوفى لتصورات العلماء حول العقل هو المقصود الأصلي من أول مباحث هذا الكتاب اكتفيت في البحث الثاني (في مبحثه الأول) بالاختصار والتلخيص في مفهوم العقل بقدر يمكّن القارئ من إدراك مرامي مبحث (علاقة العقل بالنص). ومع أن ذلك ترتب عليه بعض التكرار لما في المبحث الأول (ماهية العقل)، لكن التلخيص الذي تضمنه البحث الثاني اشتمل على فوائد أخرى لم يسبق ذكرها اقتضاها الموضوع الأصلي لهذا البحث.

وبعد إنجاز البحث في علاقة العقل بالنص الشرعي استأنفت الكتابة في ماهية العقل وعقل التكليف، حتى منّ الله عليَّ بإتمام مباحث هذا الكتاب قبيل عيد الفطر

المبارك من عام ألف وأربعمائة وثلاثين للهجرة، على صاحبها أطيب الصلوات وأتمّ التسليمات، وذلك في أواسط الشهر التاسع من العام التاسع بعد الألفين من الميلاد.

ولقد كتبتها راغباً إلى ربي سبحانه أن يوفقني إلى بلوغ الحق في كثير من القضايا التي اختلف فيها الناس حول العقل. وأدعوه عزّ وجل أن يتقبل مني هـذا العمـل، وأن يجعله عملاً صالحاً يُقرّبني إليه، وسـبباً يهـدي بـه إلى الحـق أهـل الحجـى ممـن يطلعون عليه، ويبعدهم عن مسالك الضلال التي انزلـق فيهـا بعـض الخائـضين في تلك القضايا التي تناولها هذا الكتاب.

والله ولي التوفيق والإحسان، والحمد له في كل زمان ومكان، وصـلى الله عـلى محمد وعلى آله وصحبه وأتباعه.

الفصل الأول

ماهية العقل وعقل التكليف(*)

أهداف البحث:

أولاً: عرض تحليلي مقارن لمعطيات العلماء المسلمين حول حقيقة العقل الإنساني.

ثانياً: محاولة الوصول إلى تصور راجح لماهية العقل يتفق مع نصوص الشرع.

ثالثاً: بيان مفصل للمحصول العقلي الذي يشترط وجوده في النفس الإنسانية حتى يصح تكليفها ومؤاخذتها.

رابعاً: إبراز دور العلماء المسلمين في بيان طرق الاستدلال على العقل الذي هو مناط التكليف والمسؤولية، وصلاحيتها لأن تتخذ منطلقا علميا لقياس القوة العقلية الفطرية عند الإنسان.

الدراسات السابقة:

أولاً: أكثر من كتب في ماهية العقل هم الفلاسفة المسلمون: الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وأبو البركات البغدادي والفخر الرازي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الحفيد. وقد جعلوه في مصنفاتهم مبحثاً من مباحث علم النفس، ومصنفاتهم في الفلسفة كثيرة بعضها مشهور منها:

(*) تم إنجاز هذا البحث في إجازة التفرغ العلمي في الجامعة الأردنية لعام ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩.

رسائل الكندي الفلسفية، وللفارابي: المدينة الفاضلة وعيون المسائل. ولابن سينا: الشفاء والنجاة وعيون الحكمة، وللغزالي: مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وله كتب أخرى كثيرة. ولأبي البركات البغدادي: الكتاب المعتبر في الحكمة. وللفخر الرازي: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. ولابن رشد: تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

ومعظم مرجعية هؤلاء العلماء في كتبهم الفلسفية آراء فلاسفة الإغريق وبخاصة أرسطو وأفلاطون، فشرحوها وأضافوا إليها دون أن يخرجوا عن أصولها. وكان أكثرهم التزاماً بها الفارابي وابن سينا والغزالي قبل تحوله عن الفلسفة، وابن باجة وابن طفيل. وقد كان أبو البركات البغدادي أكثرهم تحرراً من آراء فلاسفة اليونان، فقد أبطل كثيراً من قواعدهم كما سيأتي. ويليه الفخر الرازي ثم ابن رشد، ثم الغزالي بعد تحوله عن الفلسفة. وقد اعتمدوا منهجاً عقلياً بحتاً في الاستدلال على آرائهم، ولم يلتفتوا إلى النصوص الشرعية، حيث كانوا يرون أن الحكمة (الفلسفة) لا تثبت إلا بأدلة العقل، مع أن أصل الشريعة ثابت بالعقل بلا ريب، وهو الإيمان بالله تعالى وكتابه العظيم، ورسالة رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وقد كان يكفيهم إثبات الشهادتين بعقولهم، ليكون لهم بذلك أمتن أساس وأوثقه، لبناء آرائهم الفلسفية. ويشار هنا إلى أنهم لم يصلوا في بحوثهم إلى شيء يقيني[1]، بدليل كثرة اختلافاتهم في كل موضوع بحثوه. على أن بعضهم كالغزالي حاول الاستشهاد لآرائه الفلسفية قبل تحوله عنها ببعض النصوص، فأولها تأويلات بعيدة، أو اعتمد على أخبار ضعيفة. كذلك رأيت في مراجع بعض الكتب المعاصرة ذكراً لكتاب مخطوط عنوانه (صحيح أدلة النقل في ماهية العقل) لأبي البركات

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٥٠٩.



البغدادي[1]. ويتوقع أن يكون كتاباً مفيداً في موضوعه؛ لما تبين لنا أن مؤلفه كان أعمق الفلاسفة وأدقهم وأقربهم إلى التصور الإسلامي في أكثر موضوعات الفلسفة وعلم النفس، وذلك في كتابه الفلسفي (المعتبر في الحكمة).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الفلاسفة المسلمين لم يتعرضوا في كتبهم الفلسفية لعقل التكليف، لأن التكليف أمر شرعي، وهم لا يتعرضون للشرعيات، إلا من كان منهم له باع في علم الكلام والأصول والفقه بالإضافة إلى الفلسفة كالإمام أبي حامد الغزالي.

وعلى أية حال فإنا لم نقصد من بحثنا هذا مجرد جمع ما قاله أولئك الفلاسفة في علم النفس، وإن كان أمراً لا بد منه، ولكننا أردنا بعد إحضاره وفهمه وترتيبه واستخلاص ما يتعلق بماهية العقل منه، أن ننظر في صدق معطياتهم، بالمقارنة والتحليل والتركيب لتبين اتفاقهم مع الثوابت الشرعية، ومدى تناقضهم وتكلفهم وقوة النتائج التي توصلوا إليها.

ثانياً: أكثر من تعرض لبيان عقل التكليف على الخصوص هم علماء الكلام وعلماء أصول الفقه، لأن التكليف مبحث من مباحثهم، وذلك على درجات متفاوتة بينهم. ولعل أكثر من توسع في ذلك من علماء الكلام هو القاضي عبدالجبار، حيث خصص جزءاً كاملاً وقع في مجلد كبير من موسوعته الكلامية الموسومة بـ (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وهو الجزء الحادي عشر. وكذلك سعد الدين التفتازاني في كتابه (شرح المقاصد)، وعضد الدين الإيجي (المواقف) الذي شرحه السيد الشريف الجرجاني.

---

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل ص٢٧٩.

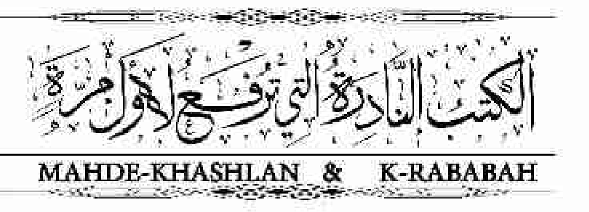
ومن علماء الكلام الآخرين إمام الحرمين في كتاب (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، وكتابه (المطالب العالية من العلم الإلهي).

وأما علماء الأصول، فقد بحثوا في ماهية العقل وعقل التكليف في موضعين من مصنفاتهم الأصولية: الأول: في المقدمات. والثاني: في مباحث التكليف. ونذكر منهم: الزركشي في (البحر المحيط)، والسمرقندي في (ميزان الأصول)، وابن عقيل في (الواضح)، وصدر الشريعة، والتفتازاني في (التوضيح وشرح التلويح عليه)، والغزالي في (المستصفى)، والآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، والكلوذي في (التمهيد)، والنسفي في (كشف الأسرار)، والبخاري في (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي)، وغيرهم كثير.

ومعظم هذه المصنفات ذكرت نتفاً وفوائد وبعض المسائل المتعلقة بمواضيع البحث، وهي بحاجة إلى جمع وتصنيف وتحليل وشرح وتمثيل واستخلاص للقواعد والمعايير، ونرجو أن نقوم في هذا البحث بقسط من تلك الأمور.

ثالثاً: وممن تعرض للبحث في موضوع العقل علماء الصوفية. ومن أشهرهم الحارث بن أسد المحاسبي، وله عدة رسائل منها رسالة (مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه)، وبين فيه تصوره عن حقيقة العقل الغريزي والعقل النظري، وأشار إلى بعض الطرق للاستدلال على وجوده، وذكر بعض ما قيل في العقل ممن سبقه في إشارات عابرة شديدة الاختصار. ومنهم ابن أبي الدنيا، وله كتاب عن العقل وفضله. والحكيم الترمذي، وله عدة رسائل وكتب لها علاقة بالموضوع، منها (رسالة الفرق بين القلب والسر واللب)، و(معرفة الأسرار)، و(نوادر الأصول). ومنهم أبو حامد الغزالي في عدة كتب أشهرها (إحياء علوم الدين)، والتستري في (تفسير القرآن العظيم)، في عدة مواقع منه.

رابعاً: وهناك طائفة من علماء الفقه والتفسير والحديث تعرضوا للكلام في موضوع العقل بصورة من الصور، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية في



(مجموع الفتاوى)، وفي كتاب (بغية المرتاد)، وهو مجلد كبير منتزع من مجموع الفتاوى، ألفه للرد على الفلاسفة والباطنية والقائلين بالحلول ووحدة الوجود، وخصص مبحثاً فيه عن العقل وما قيل فيه، وبين رأيه في هذا الموضوع.

ومنهم أبو بكر بن العربي صاحب التفسير المشهور (أحكام القرآن)، فله آراء كلامية حول العقل وغيره في كتابه (العواصم من القواصم)، وقد جمعها وعلق عليها عمار الطالبي في كتاب (آراء أبي بكر بن العربي الكلامية).

ومنهم ابن قيم الجوزية في كتابه (الروح)، و(مفتاح دار السعادة)، وغيرهما.

ومنهم الماوردي في كتابه المسمى (أدب الدنيا والدين). وكذلك السفاريني في كتابه (غذاء الألباب شرح منظومة الآداب).

ومنهم ابن الجوزي في كتابه (ذم الهوى).

خامساً: وهنالك طائفة من العلماء ألفت كتباً خاصة لبيان معاني مصطلحات العلوم، وورد فيها كثير من المصطلحات الفلسفية والكلامية والأصولية والفقهية، ومنها ما يتعلق بموضوع هذا البحث، من أشهرها كتاب (التعريفات) للسيد الشريف الجرجاني، وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، وكتاب الحدود في الأصول للقاضي أبي الوليد الباجي.

سادساً: وفي العصر الحديث ظهرت كتابات كثيرة في الفلسفة الإسلامية وعلم النفس عند علماء المسلمين. ومنهم من تكلم عن العقل عند عالم مسلم أو طائفة مسلمة. ولم أطلع على بحث خصص لهذا الموضوع بشقيه (ماهية العقل وعقل التكليف) ولا بأحدهما وإنما وردت لهم إشارات، وجمعوا أقوالاً متفرقة عن العقل، وربما خصص بعضهم بحثه للكلام عن العقل من جهة واحدة أو عند أصحاب اتجاه واحد من الاتجاهات المختلفة.

ويلاحظ عند أكثر من كتب عن العقل من المحدثين أو عن الفلسفة الإسلامية غياب الروح النقدية والتقويمية، وسيادة أسلوب الجمع والتصنيف. وربما وجد

عند بعضهم شيء من النقد والتقويم في الجانب الذي تناوله، ولكن وفق معايير وأسس أخرى تختلف عن المعايير والأسس التي اعتمدناها في بحثنا، والتي تقوم على قناعة ثابتة لا تتزلزل بأن الأقوم هو ما وافق كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، أو قارب ذلك.

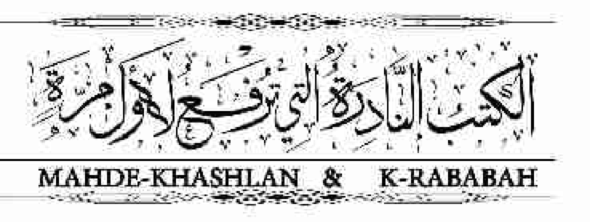
ومن المحدثين الذين كتبوا في موضوعات عامة أو خاصة تتعلق بالعقل: محمود قاسم في كتابه (في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام)، وعبد الكريم عثمان في كتابه (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص)، وعبد الرحمن حبنكة في كتابه (ضوابط المعرفة)، ومحمد شحاتة ربيع في كتابه (التراث النفسي عند علماء المسلمين)، ومحمد محمود رحيم الكبيسي في كتابه (نظرية العلم عند الغزالي)، ومحمد عبد الله الشرقاوي في كتابه (الصوفية والعقل)، ومحمد راتب السمان في كتابه القيم (النظرية الروحية)، وحسني زينة في كتابه (العقل عند المعتزلة)، والشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (العقل والعلم في القرآن الكريم)، ولؤي صافي في كتابه (إعمال العقل)، ومحمد الكتاني في كتابه (جدل العقل والنقل)، ومحمد علي الجوزو في كتابه (مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة).

وهذه الكتب التي صنفها المحدثون كما يرى إما أنها تناولت موضوعات عامة قد يظهر فيها بعض الإشارات التي تتعلق بموضوع هذا البحث، وإما أنها تناولت جوانب خاصة تختلف عن الجانب الذي نبحث فيه. ولم أطلع على أي كتاب منها بحث في عقل التكليف لا من قريب ولا من بعيد.

منهج البحث:

هذا البحث يطرح سؤالين كبيرين يرجو صاحبه أن يوفقه الله تعالى في الإجابة عنهما:

الأول: ما حقيقة العقل في تصورات العلماء المسلمين والتصور الراجح منها؟



والثاني: ما القدرات العقلية بحسب تصور علماء المسلمين التي يجب أن تشتمل عليها النفس الإنسانية حتى يصح تكليفها بالمطالب الشرعية، سواء تمثلت في الأمر بأداء الأعمال، أو بالنهي عن القيام بأعمال معينة، أو تمثلت في استحقاق الإنسان المؤاخذة على أعماله في الدنيا والآخرة؟

ولا شك أن البحث في جواب هذين السؤالين يلائمه المنهج الاستقرائي للكشف عن آراء العلماء المسلمين في جوانب كل قضية من هاتين القضيتين، وتصنيف أقوالهم وأدلتهم ومقارنة بعضها ببعض.

وبالنظر إلى هدف البحث في تقويم ما يسفر عنه الاستقراء، وبيان قرب الآراء أو بعدها عن معطيات الشرع والعقل والواقع، ولأن موضوع هذا البحث قد تناوله العلماء المسلمون القدامى، وبخاصة الفلاسفة والمتكلمين وفق المنهج الاستدلالي الاستنباطي العقلي المنطقي، ونظراً لكثرة الاختلاف الذي وقع بين أولئك العلماء في القضيتين المذكورتين، فإن مجرد الاستقراء لن يكون كافياً لتحقيق ذلك الهدف، ولا بد من اتباع منهج التحليل أحياناً، والتركيب أحياناً أخرى، بحيث تلاحظ الجزئيات في كل مقرر من مقررات أولئك العلماء، وفي كل دليل من أدلتهم، وتوزن بميزان الشرع أولاً، ثم بميزان العقل والواقع إن لم نعثر على دليل شرعي، فتعرف قيمة كل جزئية وكل مقدمة لأي دليل. ثم ينظر إلى الصورة الشاملة لعناصر تلك الأقوال وفق نتائج التحليل، وإلى مآلاتها، فيحكم عليها أيضا من هذه الناحية لنصل بعد ذلك إلى ترجيح بعض تلك الأقوال والاتجاهات على بعض.

وهكذا يظهر أن منهج البحث في ماهية العقل وعقل التكليف سيكون استقرائياً في أوائله، وتحليلياً أو تركيبياً في أواسطه، واستنباطياً في أواخره. وهي مناهج وإن بدت مختلفة، لكنها متكاملة وضرورية لتحقيق الهدف من البحث.

ومن الطبيعي أن يصحب هذه المناهج كثير من الردود والمناقشات والمقارنات، والنظر في الاحتمالات، لترجيح بعضها واستبعاد بعضها الآخر.

خطة البحث:

هذا البحث من حيث موضوعه الذي يعبر عنه عنوانه المختار منقسم إلى قسمين رئيسين هما: ماهية العقل عند العلماء المسلمين، وعقل التكليف عندهم.

كذلك فإن طبيعة هذا البحث تقتضي أن يبدأ بالكلام عن تصورات أولئك العلماء حول ماهية العقل، ثم يثنى بالكلام عن القسم الآخر، لأن طائفة من جزئيات الثاني لها علاقة بموضوع القسم الأول. وهكذا فإن هذا البحث سيشتمل على مبحثين، وفي كل مبحث عدة مطالب، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية العقل الإنساني عند علماء المسلمين. وفيه خمسة مطالب هي:

المطلب الأول: العقل في لغة العرب.

المطلب الثاني: ماهية العقل عند فلاسفة المسلمين (تصور العقل على أنه جوهر).

المطلب الثالث: ماهية العقل عند العلماء المسلمين من غير الفلاسفة (تصور العقل على أنه عرض).

المطلب الرابع: ماهية العقل عند جمهور علماء الطب (مسلمين وغيرهم) في العصر الحديث، (تصور العقل على أنه وظيفة الدماغ).

المطلب الخامس: الرأي الراجح في ماهية العقل.

المبحث الثاني: عقل التكليف، وفيه سبعة مطالب، سنذكرها في مقدمة هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول

ماهية العقل الإنساني عند علماء المسلمين

مقدمة:

الماهية هي ما يجاب به عن السؤال (ما هو؟). وهي حقيقة الشيء[1]. ومقصود هذا المبحث هو بيان تصورات العلماء المسلمين عن حقيقة العقل، وما عبروا به عن هذه الحقيقة من تعريفات حدية أو رسمية. وبعبارة أخرى بيان أجوبتهم عن سؤال (ما العقل؟).

والبحث في العقل قديم متجدد، واختلاف الناس فيه كثير جداً، ولا يزالون مختلفين في حقيقته، وفي كثير من القضايا المتعلقة به مثل: كيفية عمله، وكيفية تعلقه بالبدن الإنساني، حتى قال شاعرهم:

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا   عن العقل وانظر هل جواب محصل[2]

ولعل سبب اختلافهم هو تباين المرجعيات والمقاصد والمناهج والمخزونات النفسية التي سادت في بحوثهم حول العقل، فقد تداول البحث في هذا الموضوع فلاسفة وعلماء كلام وعلماء أصول وفقهاء وأطباء وغيرهم، وهم مختلفون فيما ذكرنا من المنطلقات[3].

ثم تداخلت الآراء والتصورات، وتأثر بعض أهلها ببعض، حتى تأثر بعض أهل اللغة بكلام الفلاسفة أو غيرهم، كما سيأتي في المطلب الأول.

---

(١) الكفوي، الكليات ج٤ ص ٢٨٧. عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة ص٣٣٧. الجرجاني، التعريفات ص١٩٥، ٢٩٦.

(٢) البخاري، كشف الأسرار ج٢ ص٧٣١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط ج١، ص٨٤.

أضف إلى ذلك أن كل فئة لم يكن جميع علمائها على عقل رجل واحد، بل حدث بينهم اختلاف داخلي كثير.

وأما هذا الاختلاف الكثير والتداخل بين الآراء العلمية السابقة في تصور ماهية العقل، فإن الباحث عند إرادته تقسيم الآراء والاتجاهات يجد أمامه اعتبارات كثيرة يمكن أن يبني عليها التقسيم. ولكن معظم الاعتبارات ليست على درجة عالية من الجامعية والمانعية، وإنما يلحظ فيها التداخل والاستثناءات، ويقل فيها الضبط لأفراد القسمة.

وفي مثل هذه الحالة فإن الباحث يضطر إلى تقسيم الآراء باعتبار تصورات أصحابها عن الجنس الأعلى الذي ينتسب إليه العقل، فهو أكثر الاعتبارات ضبطاً لأفراد كل قسم، وأجمع للاتجاهات المتعددة.

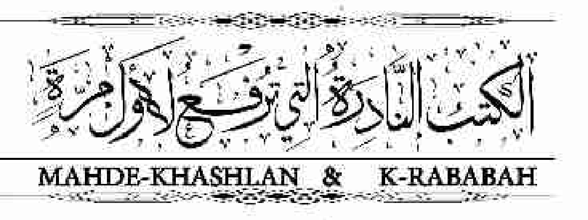
وقد انقسم العلماء بهذا الاعتبار إلى فريقين: الأول تصور العقل على أنه جوهر مستقل قائم بذاته. والثاني تصور العقل على أنه عرض لا بد له من محل يقوم فيه.

والجوهر هو (الموجود الذي يقوم بذاته، أي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر يقوم فيه، كالأجسام والأرواح، وكل ما له وجود مستقل قائم بنفسه. والعلماء يقسمون الجوهر إلى قسمين: الأول: (الجوهر الفرد)، وهو الموجود الذي لا يقبل التجزئة، لا في الواقع ولا في التصور الذهني... والثاني: (الجسم)، وهو الموجود المركب من جوهرين فردين فأكثر، ويقبل التجزئة ولو في التصور الذهني فقط.

وأما العرض فهو ما يقوم بغيره، أي لا يوجد إلا صفة من صفات الجوهر وتابعا وجوده لوجوده، كالألوان، وهيئات الأجسام وأوضاعها. ومن العرض ما هو مختص بالحي وهي الكيفيات النفسانية، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة...)[1].

---

(١) عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة ص٣٢٨، ٣٢٩. وما ذكره الشيخ الميداني من تعريف للجوهر والعرض تناول المفاهيم الأساسية التي يمكن أن تحوز على موافقة أكثر العلماء. وهناك =



ولما كان الفلاسفة هم الذين تصوروا أن العقل جوهر، وتصوره غيرهم عرضاً، كان مقتضى القسمة المنطقية لهذا المبحث أن يجعل في مطلبين. ولكنا وجدنا جمهور علماء الطب من المسلمين وغيرهم يرون أن العقل ليس سوى وظيفة الدماغ الإنساني، فهو عمل حيوي يقوم به جزء من بدن الإنسان عندهم. ومع أن الوظيفة أو العمل عرض، لكن هؤلاء يرونه عرضاً من أعراض البدن، ويراه جمهور علماء المسلمين من غير الفلاسفة عرضاً من أعراض النفس (الروح)، وهو فرق جوهري بين الفريقين اقتضى أن نجعل لكل منهما مطلباً مستقلاً، فصار هذا المبحث خمسة مطالب: الأول عن العقل في اللغة، والثاني عن ماهية العقل عند فلاسفة المسلمين، والثالث عن ماهية العقل عند علماء المسلمين من غير الفلاسفة، والرابع عن ماهية العقل عند علماء الطب، والخامس في التصور الراجح عن ماهية العقل.

= اختلافات أخرى تتعلق بمعنى الجوهر والعرض، بعضها اصطلاحي وبعضها معنوي، منها أن الجوهر الفرد مصطلح كلامي، والمعنى الذي ذكره له هو لعلماء الكلام، ويقابله عند الفلاسفة (الجوهر البسيط)، وهو الموجود ذو الطبيعة الواحدة، وهو في غير الماديات لا يوصف بسكون ولا حركة ولا دخول ولا خروج ولا كم ولا كيف ولا أين، بخلاف الجوهر الفرد عند علماء الكلام، حيث يمكن أن يوصف بكثير من هذه الأعراض. والفلاسفة عندما يتصورون العقل (النفس الناطقة) جوهراً بسيطاً يقصدون ما ذكر له من الخصائص، وهو ما يخالفهم فيه معظم علماء أهل السنة فيما يتعلق بالنفس (الروح)، حيث توصف عندهم بالحركة والدخول والخروج والمكان. وهذا مع ضرورة الانتباه إلى أن العقل عند جمهور علماء السنة ليس هو النفس أو الروح، وإنما هو قوة أو غريزة فيها. (انظر تفصيل المراد بالجوهر والعرض عند: فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية في علم الطبيعيات والإلهيات ج١ ص ١٣٦ وما بعدها. أبي البقاء الكفوي، الكليات ج٢ ص١٦١، ٢٢٨، ٢٣٢. شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩ ص٣٠٠، ٣٠١. الفيومي، المصباح المنير ص ٢٤٠ (مادة عرض). السيد الشريف الجرجاني، التعريفات ج١ ص١٥٩ وما بعدها. يوسف كرم، العقل والوجود ص١٥٨ وما بعدها.)

المطلب الأول
العقل في لغة العرب

عبر ابن فارس عن المعنى اللغوي الأصلي الذي وضعت له مادة عقل بقوله: (العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل)[1].

ومعناه أن معظم ما يؤخذ من هذا الأصل (العين والقاف واللام) أو يشتق منه يرجع بصورة أو بأخرى إلى معنى المنع والإمساك والضبط والحفظ. وضده الإطلاق والإرسال والإهمال والتسيب[2].

ومعنى الحبسة الذي ذكره ابن فارس يكاد يوجد في معظم مشتقات هذا الأصل، ولكنه يتفاوت في ظهوره وخفائه وقربه وبعده تفاوتاً كثيراً، فقد يكون مباشراً واضحاً، وقد يكون خفياً لا يدرك إلا بالبحث والتقصي.

وما ذكره ابن فارس يظهر في كثير من الألفاظ المشتقة من هذا الأصل، من ذلك قولهم: (عقلت البعير عقلاً، وهو أن تثني وظيفه[3] مع ذراعه، فتشدهما جميعاً في وسط الذراع بحبل يسمى عقالاً، والحبسة ظاهرة في هذا الاستعمال، لأنها مادية محسوسة، ومن قولهم: (اعتقلت الرجل، أي: حبسته)، واعتقل لسانه إذا حبس عن الكلام. والمعقل هو الملجأ، حيث يمنع العدو من الدخول إليه والوصول إلى من بداخله، وسميت الدية عقلاً، لأن الإبل التي كانت تؤخذ في الديات كانت تجمع فتعقل بفناء المقتول، ثم عمم ذلك كل دية. ويقال أيضاً: (عقل الطعام بطنه) إذا أمسكه. والعَقُول من الدواء ما يمسك البطن.

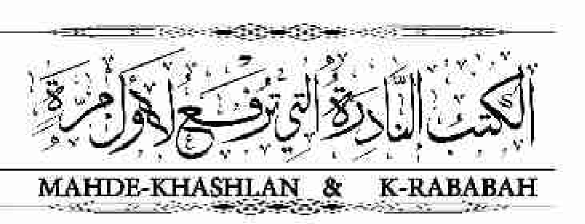
فهذه استعمالات يظهر فيها معنى الحبسة والمنع والإمساك بوضوح.

---

(١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة عقل

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٥٠.

(٣) الوظيف من الحيوان ما فوق الرسغ إلى الساق، الفيومي، المصباح المنير، مادة (وظف).



ومن الاستعمالات فيما يقارب الحبسة تسميتهم الزكاة التي تدفع عن عام كامل (عقالاً)، قالوا: سميت عقالاً، لأنها تعقل عن صاحبها الطلب بها، ولأنها تعقل عنه المأثم. ومن ذلك قولهم: فلانة عقيلة قومها، فهي كريمتهم، ويوصف السيد بهذا الوصف فيقال: فلان عقيلة قومه، أي: سيدهم، قالوا: أصل هذا الاستعمال أن صاحب هذا الوصف يعقل غيره عن البلوغ إلى مرتبته. وقال الخليل: (سميت المرأة الكريمة بذلك لأنها عقلت في خدرها).

وسمي الشيء الذي خلق في الإنسان ليضبطه في أخلاقه وتصرفاته عقلاً، لما ذكره ابن فارس وغيره أنه يمنع صاحبه من الوقوع في ذميم القول والعمل. وهذا المعنى أشار إليه معظم أصحاب المعاجم اللغوية وغيرهم.

ويفهم من حاصل معطياتهم أن الذي يسمى عقلاً في الإنسان هو ما يحبسه عن الشر فعلاً أو قولاً، ولا يسمى عقلاً ما يحبس الإنسان عن فعل الخير، ولذلك قال بعضهم: العقل ضد الحمق ونقيض الجهل. والحمق في أصل معناه الفساد والنقصان، فالإمساك المسمى عقلاً عند أهل اللغة هو الإمساك عن الشر، وقد فسر بعضهم ذلك بأن الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة، وأما الخيرات فهي مشاق وتكاليف، ومخالفات الهوى، فلا يتصور الميل عن الأولى إلى الثانية إلا بعد معرفة أن الأول شر وفيه ضرر لصاحبه وإن لاءم هواه، وأن الثاني خير فيه منفعة لصاحبه وإن خالف هواه[1]. فالإمساك عن فعل الخير حقيقته استرسال وانطلاق واستجابة لدواعي الهوى، فلا ينسب إلى العقل.

ومن هذا التحليل يعرف وجه المناسبة بين ما ورد في بعض المعاجم من معان أخرى للعقل وبين الأصل الذي ذكره ابن فارس، كإطلاق العقل على الفهم والتدبر، وعلى العلم مطلقاً، أو على العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها

---

(١) التفتازاني، التلويح على التوضيح ج٢ ص١٦٠.

ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين (كما ورد في القاموس)، لأن إمساك النفس عن الشرور والآثام يستلزم أن يسبقه علم وفهم للشيء الذي يمسك عنه.

ويلاحظ أن الإطلاق اللغوي للعقل قد لوحظ فيه عند واضع اللغة آثاره في تصرفات الإنسان وأحواله، من إمساك عن القبائح والشرور أو علم لحقائق الأمور وفهمها، أو هيئة محمودة للإنسان في كلامه وحركاته. وهذا هو المتوقع في منهج الوضع اللغوي إذا كانت المسميات من الأشياء الباطنة التي لا يوقف عليها بحس، حيث يلاحظ فيما يوضع لها من الألفاظ والأسماء آثارها الملموسة أو ما تستلزمه هذه الآثار، ولا يلحظ بيان ماهياتها وحقائقها.

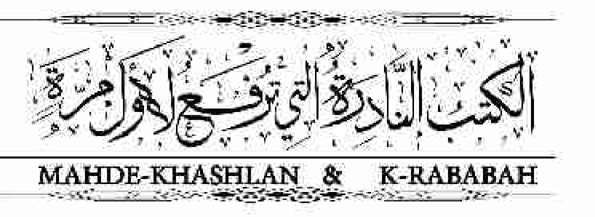
ومع ذلك فقد ورد في بعض كتب اللغة أن العقل يطلق على بعض الماهيات أو الذوات، كما جاء في القاموس أنه يطلق على القوة التي يكون بها التمييز بين القبح والحسن، أو على معان مجتمعة في الذهن، بل رجح صاحبه أن العقل نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ. وكما جاء في المصباح أن العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب.

ولكن أغلب الظن أن هذه التعريفات وأمثالها مما تضمن ماهية ما يطلق عليه اسم العقل إنما تسربت إلى بعض أصحاب المعاجم من علماء الكلام والأصول، وسنرى مصداق ذلك فيما سنذكره من تعريفات للعقل في المطالب الآتية.

وأما ما ورد في بعض المعاجم من أن العقل هو القلب، والقلب هو العقل، فلأن القلب هو آلة التعقل وحامل غريزة العقل، وأصله في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾[ق:٣٧]، وهو إطلاق مجازي أطلق فيه المحل وهو القلب وأريد الحال وهو غريزة العقل، ويسمى هذا النوع مجازاً مرسلاً[١].

---

(١) انظر الشنقيطي الابن، مجالس مع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص٨٧.



وإذا كان العقل مصدراً أصلياً في لغة العرب، فإن ذلك يدل على أنهم اعتبروه شيئاً معنوياً، وليس ذاتاً أو جوهراً أو جسماً، إذ المصدر عندهم اسم لمعنى وليس اسماً لذات، ولا يطلق (أي المصدر) إلا على شيء معنوي يدرك بالعقل ولا يقع في دائرة المحسوس، وهو كالعلم والفهم.

وأما العاقل في اللغة، فلم يفصل علماء اللغة فيما يطلق عليه، لوضوح المراد به، وأنه الشخص الذي يوجد عنده العقل بالمعاني التي أوردوها. ومع ذلك لا تخلو بعض كتب اللغة من تعريف العاقل بما يؤول إلى ما ذكرنا آنفاً، فنقل صاحب اللسان عن ابن الأنباري أنه قال: رجل عاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه. ونقل قولهم: العاقل هو الذي يحبس نفسه عن هواها.

ويجوز في اللغة أن يوصف القلب بالعاقل[1]، لأنه محل غريزة العقل والإنسان يعقل به. ومما يدل على جواز نسبة الأفعال إلى آلاتها ما ورد في الحديث الشريف من قوله ﷺ: (فالعينان تزنيان وزناهما النظر)[2]، فإذا نظر الإنسان بعينه إلى المحارم كانت عينه زانية. وفي القرآن العظيم لم يستعمل القلب فاعلاً للعقل، وإنما الإنسان هو الفاعل والقلب آلته في فعل العقل، كما في قوله عز وجل ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ [الحج:٤٦]. ومع ذلك فقد ورد فيه إطلاق الفاعل على آلة الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ﴿١٢﴾﴾ [الحاقة:١٢]، فيظهر أن إطلاق الفاعل في هذه الأفعال يجوز على الإنسان، صاحب آلة الفعل، وعلى الآلة التي يستعملها الإنسان في تحقيق ذلك الفعل.

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ج١ ص١٥٩.

(٢) حديث صحيح، أخرجه الإمام أحمد في مسنده بهذا اللفظ، ج٢، ص ٣٤٣.

والعاقل في اللغة سواء أوصف به الإنسان أم وصف به قلبه هو اسم فاعـل أو صفة مشبهة. واسم الفاعل كما عرفه أهل النحو اسم مشتق يـدل عـلى معنـى مجـرد حادث وعلى فاعله، وقولهم: (حادث)، يعني ما ليس له صفة الثبوت والدوام أو ما يقاربها، وهو قيد لإخراج الصفة المشبهة، فإنها اسم مشتق يدل على معنى مجرد دائم أو شبه دائم، وعلى الموصوف الذي يتصف بهذا المعنى. والعاقل إذا استعمل للدلالة على فاعل الحدث، وهو هنا العقل، وجرى مجرى الفعل في إفادة حدوثه، كأن تقول: فلان عاقل لهذا الأمر أو هذه القضية، فهذا اسم فاعل، وكأنـك قلـت: فـلان عقـل هذا الأمر أو هذه القضية، ولذلك يجوز أن يوصف به صغير أو مجنون إذا عقل شيئاً فنقول: إنه عاقل لذلك الشيء. وأما إذا استعمل للدلالـة عـلى ثبـوت صـفة العقـل لشخص ما، كأن تقول: فلان رجل عاقل، فهذه صفة مشبهة، واسـم الفاعـل عنـد النحاة من أوزانها المعروفة، ولا يستحقها إلا مـن ثبـت لـه وصـف العقـل (المعنـى المجرد) على الدوام.

والقصد من هذا التحليل اللغوي هو الوصول إلى أن العرب تطلق العاقل على من يتصف بالعقل، وأن العقل وصف مجرد أو معنى مجـرد أو عـرض، وأن صـياغة اسم الفاعل أو الصفة المشبهة من العقل أو من عَقَل تدل على ما ذكرنا[1].

المطلب الثاني
ماهية العقل عند فلاسفة المسلمين

الصورة المتكاملة لموقف الفلاسفة المسلمين من ماهية العقل إنما تتـضح ببيـان حقيقة الجنس الأعلى للعقل ووظيفته ومراتبه وتعريفاتـه عنـدهم، وذلـك في أربعـة فروع:

---

(١) انظر المعاني اللغوية للعقل في معجم مقاييس اللغة ولسان العرب والقاموس المحيط والمصباح المنير ومختـار الـصحاح، مـادة عقـل، وزكريـا الأنـصاري، الحـدود الأنيقـة ج١ ص٦٧، والأصـفهاني، المفردات ص٣٤٢. والنووي، تحرير ألفاظ التنبيه ج١ ص١٩٨. وانظر الأحكام اللغوية الـواردة في هذا المطلب عند عباس حسن، النحو الوافي ج٣ ص٢٣٨ وما بعدها وص٢٨١ وما بعدها.



الفرع الأول
حقيقة الجنس الأعلى للعقل عند الفلاسفة

يكاد فلاسفة المسلمين يتفقون على جنس العقل من الموجودات، وأنه ذات مستقلة وأنه جوهر روحاني بسيط.

ويقصدون بالجوهر الموجود القائم بنفسه، وبالروحاني ما يقابل الجسماني، والبسيط المجرد عن المادة وجميع ما يتعلق بها، ذا الطبيعة الواحدة.

وتجدهم يطلقون على هذا الجوهر البسيط اسم (العقل) تارة، واسم النفس الناطقة أو النفس الإنسانية تارة أخرى، فهما عندهم شيء واحد. وقد وضح بعضهم هذا التنوع في الإطلاق أن هذا الجوهر البسيط إذا كان مفارقاً للبدن الإنساني ولم يتعلق به بعد سمي عقلاً، وإذا تعلق به سمي نفساً ناطقة أو نفساً إنسانية.

وعلى ذلك فإن من مقررات الفلاسفة أن العقل (النفس الناطقة) ليس جسماً ولا عرضاً[1].

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٥٦، ٤٤٠. فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٣٢ وما بعدها. شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٩ ص٢٧١، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢. الشريف الجرجاني، التعريفات ص٧٩. عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ج١ ص١٦٥.

ويشار هنا إلى أن الفلاسفة المسلمين وإن اتفقوا على أن النفس الناطقة جوهر بسيط (وهو تحديد لجنس النفس)، إلا أنهم اختلفوا في الشيء الذي تتقوم به جوهر النفس، فقد صرح ابن سينا، وأيده الرازي، أن هذا الشيء لا يمكن معرفته (الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٣٤، ٢٣٥. ولكن ذهب ابن رشد فيما نقل عنه محمود قاسم أن جوهر النفس الناطقة نشاط عقلي، وهو قريب مما نقله عن أفلاطون من التعبير بأن (جوهر النفس عقل وتفكير)، انظر: محمود قاسم ص٦٤، ٢٥٠. وإذا كانت النفس الناطقة عندهم هي العقل، فإن الإنسان ليعجب من تفسير العقل بأنه نشاط عقلي أو أنه عقل وتفكير! فإنه تفسير ينطبق عليه المثل الشائع (وفسر الماء بعد الجهد بالماء)، وهو يدل على مدى اضطراب الفلاسفة في البحث عن حقائق الأشياء، إذ كيف يكون الشيء هو عين وظيفته ثم يقال: هو جوهر مستقل قائم بذاته؟!.

وقد عولوا في نفي الجسمية عن النفس الناطقة على أدلة عقلية أهمها:

(أن الإنسان قد يكون عالماً بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، فيكون علمه بنفسه مع ذهوله عن جسمه دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم، إذ لو كانت جسماً لشملها الذهول أيضاً)[1].

وهذا الدليل، وإن بدا قوياً في عصور الفلاسفة، فإنه لا مصداقية له في ضوء المعطيات العلمية المؤيدة بالتجارب، والتي تدل على أن الذهول الكامل عن البدن كله لا يقع للإنسان إلا إذا تعطل الجهاز العصبي بصورة مؤقتة أو دائمة، بأن يقصى عن الاستقبال والإرسال بعقاقير طبية تعطى للإنسان عند إرادة إجراء العمليات الجراحية أو بأن يموت الدماغ. وفي هاتين الحالتين لا يوجد ما يدل على أن الإنسان يشعر بهويته أو بنفسه، ومثل ذلك حالات الإغماء الكامل. وأما في حالة الموت فلا سبيل إلى معرفة الإنسان بهويته بهذا الدليل، ولولا الهدي القرآني والنبوي ما عرفنا ذلك.

ومما استدلوا به أيضاً على نفي جسمانية النفس الناطقة أن الأبعاض الجسمانية - الخلايا - دائمة التحلل والتبدل، وأن ذلك يعم أعضاء الجسم وأجزاءه، ولو كانت النفس جسما لوقعت تحت طائلة التحلل والتبدل، ولشعر الإنسان أنه ليس هو الشخص الذي كان قبل سنة أو سنتين، ولظل دائم الشعور بتبدل هويته[2].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بقصوره، لأنه لا ينطبق إلا على الأجسام المادية، وأما إذا كان الجسم غير مادي ولا محسوس، كما يقول الفريق الآخر عن

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٧٧.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٧٧.



الروح، فلا يتناوله، ولا يقاس عليه. وكذلك الملائكة أجسام لطيفة خلقت من نور[1]، ولا يوجد أي دليل على تبدلها وتحولها.

ومن أدلتهم التي ذكروها واستدلوا بها على أن النفس الناطقة - وهي العقل عندهم- جوهر مجرد، وليست جسماً ولا عرضاً أن الإنسان يمكنه أن يتخيل بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت وشموساً وأقماراً، وهي صور موجودة في الأذهان، وليست معروفة فيها، وإن كانت كذلك في الخارج، لكن الذهن يتصور كل واحدة منها، ويميز بعضها عن بعض. فإذا ثبت وجودها في الذهن، فإن محلها لا يمكن أن يكون جسماً ولا حالاً في جسم، لأن عظم هذه الصور يمنع وجودها في محل لا يتسع لأقل القليل منها، ولا بد أن يكون ثبوتها في محل ليس بجسم ولا عرض في جسم[2].

وهذا الدليل لا ينفع جمهور الفلاسفة المسلمين الذين يرون أن مثل هذه الصور إنما تثبت في المتخيلة، وهي عندهم جزء من دماغ الإنسان، فهي جسم. وأما العقل عندهم فيقتصر إدراكه على المعاني الكلية والجواهر المجردة كما سيأتي.

لكن الذي أقام هذا الدليل، وهو أبو البركات البغدادي لا يرى رأي جمهور الفلاسفة. وإنما يرى أن المتخيلات هي من وظائف النفس الإنسانية كما سيأتي، فاستدل بذلك الدليل، واعتمد عليه كلياً في إثبات جوهرية النفس الناطقة وعدم جسميتها، ولم يرتض معظم ما استدل به الآخرون[3].

غير أن ابن قيم الجوزية رفض هذا الدليل الذي ارتضاه أبو البركات البغدادي وسماه (شبهة داحضة جداً)، (لأن مبناها على أن تلك المتخيلات التي ذكرها أبو

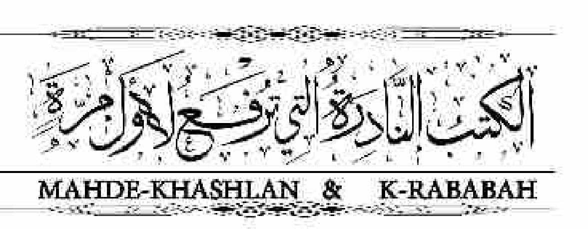
(١) ابن حجر، فتح الباري ج٦ ص٢٣٢. ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر ص١١. عبد العزيز السلمان، الأسئلة والأجوبة الأصولية ص٢٢١. سيد سابق، العقائد الإسلامية ص١١.
(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٦٤ وما بعدها.
(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٦٤ وما بعدها.

البركات أمور موجودة، وأنها منطبعة في النفس الناطقة. ومعلوم قطعاً أن تلك المتخيلات لا حقيقة لها في ذاتها، وإنما يفرضها الذهن تقديراً، وليست منطبعة في النفس الناطقة، وأن هذا هو شأن جميع العلوم الخارجية لا تنطبع صورها في النفس، فكيف بالخيالات المعدومة؟ بل إن العقل يميز بين أنواع من الأعدام، فيميز بين عدم السمع وعدم البصر وعدم الشم ونحو ذلك، ولا يلزم هذا التمييز كون هذه الأعدام موجودة، بل يميز بين أنواع المستحيلات التي لا يمكن وجودها ألبتة)[1].

ومن أكثر ما يعول عليه الفلاسفة من الأدلة على دعواهم أن النفس جوهر مجرد هو أن ما يحل في النفس من العلوم الكلية كالإنسانية ليست مما ينقسم، ولا يتصور انقسامها، ولو كان محلها جسماً لانقسمت بحلولها فيه، لأنه مما ينقسم، وما يحل في المنقسم ينقسم، فدل ذلك على أن النفس ليست جسماً، وإنما هي جوهر مجرد[2].

وقد أبطل أبو البركات البغدادي هذا الدليل، وأورد عليه إيرادات كثيرة ترديه في الحضيض[3]. كما اعترض عليه جمهور المتكلمين باعتراضات كثيرة ذكرها ابن القيم، ولكنه عول في إبطالها على أن العلم كلياً كان أو جزئياً (ليس بصورة حالة في النفس، وإنما هو نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم، كما تقول في الإبصار: إنه ليس بانطباع صورة مساوية للمُبْصر في القوة الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمُبْصر. وعامة شبههم التي أوردوها في هذا الفصل مبنية على انطباع صورة المعلوم في القوة العالمة)، ثم قال كلمة جامعة في تشخيص أخطائهم في تصورهم لماهية النفس الناطقة أنها جوهر مجرد: (وإنما أتي القوم من الكليات؛ فإنها

(١) ابن القيم، الروح ص٥٢٢ (بتصرف). وانظر أيضاً: الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٥٥.
(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٥٧. ابن القيم، الروح ص٥٠٤. الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٥٤.
(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٦٣.



هي التي خربت دورهم، وأفسدت نظرهم ومناظرهم؛ فإنهم جردوا أموراً كلية لا وجود لها في الخارج، ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزاناً وأصلاً للموجودات) [1].

هذا وإن التشخيص السابق الذي ذكره ابن القيم للداء الذي أصيب به تفكير الفلاسفة، من توحيد الأحكام بين المجردات الذهنية والموجودات الخارجية، وقياس بعضها على بعض هو تشخيص دقيق؛ لأنه قياس جنس على جنس مخالف، ولأنه لا يوجد ميزان صادق يقيني توزن به نتائج الاستدلال على المجردات، إلا أن يكون خبر صادق عن الخالق عز وجل، أو تكون من المعقولات الأولى (العلوم الضرورية) أو المعقولات الثواني على أكثر تقدير، ولا يوجد شيء من ذلك في أكثر مزاعم الفلاسفة، ولكن ما نقلناه عنه آخراً، وهو قوله: (إن العلم ليس بصورة حالة في النفس، إنما هو نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم)، وإن كان صحيحاً في الجملة، من حيث نفي انتقال الصورة المساوية للمعلوم إلى القوة العالمة، إلا أنه لا يجيب عن أسئلة تتعلق بمخزونات النفس الهائلة من المعلومات، وهو ما يسمى في علم النفس المعاصر بالذاكرة. ولا يفسر التذكر، وهو استحضار بعض تلك المعلومات المختزنة في النفس، وهل تختزن النسب والإضافات التي فسر بها العلاقة بين النفس ومعلوماتها؟ وهو أمر ضروري لتفسير الذاكرة، إذن كيف يكون تخزينها؟ أليس طريقة المتكلمين في تفسير حلول العلم في النفس بما نقله عنهم أقرب، حيث قالوا بتنوع الحلول من حيث نوع الحال والمحل، وأنه لا بد من أن يكون حلول المعلومات في النفس البشرية بحيث يمكن تخزينها واستحضارها في محل قابل لذلك دون أن يكون له حجم أو وزن أو أية صفة من صفات الأجسام المادية التي نعرفها. بل إن شيئاً قد وقع في هذا الزمان في المواد المحسوسة، وهو ما اكتشف من وسائل

---

(١) ابن القيم، الروح ص٥١٤، ٥١٥. وانظر: أبا البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٣،٤٠٢، والشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٥٥.

لحفظ المعلومات الهائلة في أقراص مدمجة بالغة الصغر، حتى صار بالإمكان حفظ آلاف المجلدات في قرص صغير، ثم يستحضر ما يشاء الإنسان من المعلومات بحركة أو أكثر على جهاز الكمبيوتر. فلماذا لا يحتمل أن يكون في الروح جهاز تختزن فيه معلوماتها على شكل رموز تليق بطبيعتها غير المادية، والنفس تستحضر منها بغريزة التذكر إلى موضع إبصارها (ما يسمى بمنطقة الوعي)، فتبصره النفس وتعلم معناه بغريزة العقل، وتستعمله في أغراضها. وهذا تفسير لا يقتضي انقسام العلوم. كما أنه يجيب عن شبهة الفلاسفة القائمة على كثرة مخزونات النفس من الصور العقلية وعدم إمكان حفظها في الأجسام. بل إن هذا الاحتمال أكثر تناسباً مع رأي ابن القيم وغيره في ماهية الروح، وأنها جسم نوراني غير مادي ولا محسوس. وأما جوابه على شبهة الفلاسفة بما تقدم ذكره فيبدو وكأنه تسليم لهم بأن النفس جوهر بسيط، ثم الهرب من تلك الشبهة بما يتفق مع تصورهم، مع أن أبا البركات البغدادي أثبت بأدلة عقلية وأمثلة حسية أنه ليس من الضروري انقسام ما يحل من المنقسم في غير المنقسم[1].

والواقع أن للفلاسفة أدلة عقلية أخرى على أن النفس الناطقة (العقل) جوهر مجرد، وأنها ليست جسماً ولا عرضاً، وقد تتبعها بعض العلماء وأبطلوها، من هؤلاء أبو البركات البغدادي، وإن قال بقولهم، لكنه اعتمد على حجة أخرى تقدم ذكرها، وذكرنا كلام ابن القيم في إبطالها.

وقد أورد ابن القيم للفلاسفة اثنين وعشرين دليلاً، وأبطلها واحداً واحداً، بما يقنع ذوي الألباب، وساق أقوالاً أخرى غير مشهورة في حقيقة النفس، واعتمد قولاً واحداً، وهو أن النفس (الروح) (جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس. وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم. فما دامت هذه

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٣٦٣، ٣٦٤.



الأعضاء صالحة لقبول الآثار عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية وإذا فسدت هذه الأعضاء... وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح)، ثم قال: (وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة...)[1]. ثم ساق عليه مائة وستة عشر دليلا[2]. ثم أبطل أدلة الفلاسفة وغيرهم، والتي أورد منها اثنين وعشرين دليلاً، وأبطلها جميعا[3].

وأغلب الظن عندي أن ابن قيم الجوزية قد نجح في إبطال حجج الفلاسفة التي اعتمدوا عليها في بناء تصورهم عن النفس الناطقة (العقل).

تنبيه مهم: ولكن لا بد من التنبه إلى أن ابن القيم وغيره من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين عندما يتكلمون عن النفس والعقل لا يقصدون بأي منهما ما يقصده الفلاسفة، فالنفس عند جماهير العلماء من غير الفلاسفة ذات مستقلة من جنس الأجسام، وإن اعتبروها جسماً مخالفاً في ماهيته لجميع الأجسام المادية. ويرون أن العقل صفة أو غريزة من صفات هذا الجسم أو غرائزه، كما سيأتي تفصيله في مطلب قادم إن شاء الله تعالى.

بينما تصور الفلاسفة العقل ذاتاً مستقلة، ووصفوها بأنها جوهر بسيط، ويسمونه النفس الناطقة أو النفس الإنسانية، وذلك في مقابلة النفس الحيوانية والنفس النباتية. ويرون أن هذا الجوهر مجرد من كل صفة من صفات الأجسام وأوضاعها، فهو ليس ذا أبعاد، ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا تحيز ولا دخول

---

(١) ابن القيم، الروح ص٤٧٤.
(٢) ابن القيم، الروح ص٤٧٥، ٥٠٣.
(٣) ابن القيم، الروح ص٥٠٤، ٥٤٣.

ولا خروج، ولا غير ذلك من الأوصاف والكيفيات التي تكون للأجسام وتختص بها. وهذا الذي أبطله ابن القيم وغيره ممن أثبتوا للنفس تلك الكيفيات بأدلة شرعية، وأخرى عقلية. وأما العقل فهو عندهم عرض من أعراض النفس، وليس هو النفس ذاتها.

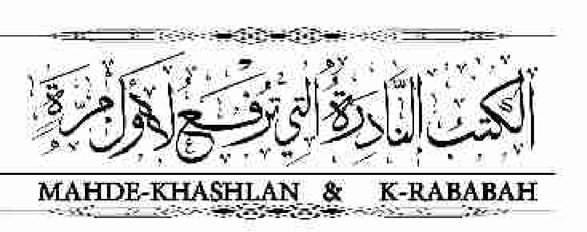
الفرع الثاني
وظيفة العقل عند الفلاسفة

ذهب جمهور فلاسفة المسلمين إلى أن وظيفة النفس الناطقة (العقل) هي إدراك الجواهر المجردة غير الجسمانية، كالأرواح والعقول، إدراكاً مباشراً (يعني بدون تجريد لأنها مجردة بذاتها)، وإدراك المعاني الكلية بواسطة التجريد، ويعنون به انتزاع المعاني الخالصة من الموجودات، وذلك بتجريدها من المادة وعلائق المادة بصورة كاملة لا يلحظ معها أي أثر للمحسوس، سواء أكان ذلك في التصورات، كمعنى الإنسانية في الإنسان، ومعنى الحيوانية في الحيوان، ومعنى الجمادية في الجماد، ومعنى النباتية في النبات، ومعاني الصدق والكذب والعدل والظلم، ونحو ذلك، أم كان في التصديقات، كالمعنى الكلي الثاوي في قولك: العدل أساس الملك، والعلم سبب للازدهار، والاستقرار عامل من عوامل الانتعاش الاقتصادي ونحو ذلك[1].

وأما المعاني الجزئية مثل قولك: فلان إنسان، وهذه سيارة، وفلان عالم في الفيزياء، وسيبويه عالم كبير في علم النحو، وكل ما ذكر في القرآن الكريم أو في السنة المشرفة من حوادث جزئية أو أسماء خاصة، أو أمر بالصلاة أو نهي عن السرقة أو

---

(١) الغزالي، معارج القدس ص٥٨، ٦٧، ٦٨. ابن سينا، عيون الحكمة ص٤٢، والنجاة ص١٦٢، والإرشادات والتنبيهات ج٢ ص٣٨٨. ابن رشد، كتاب النفس ص١٥٤، ١٥٥. أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٧، ٤١٣. السهروردي الإشراقي، اللمحات في الحقائق ص١٥٥.



قصص للأنبياء ونحو ذلك، وكذلك حوادث التاريخ، ومـا يقـع مـن الحـوادث في بيتك أو شارعك أو مدينتك، وما تقع عليه حواسك من بصر وسـمع ولمـس وشـم وذوق، وأحاسيسك الباطنة من ألم معين أو لذة معينة، بل ما تقـع عليـه إرادتـك في الفعل وعدم الفعل، وكل شيء مشخص فإن العقل لا يدرك مـن ذلـك كلـه سـوى المعاني المجردة، كمعنى الإنسانية، ومعنى الحسن والجمال والقبح. وأما حـسن هـذا الفعل بالذات أو جمال هذا المنظر، فلا يقع تحت إدراك العقل (النفس الناطقة)، وإنما تدركه قوى أخرى جسمانية سيأتي ذكرها[1].

وهذا التصور الذي عرضناه عن وظيفة العقل إنما هو مذهب جمهـور فلاسـفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشـد. ومرجعيتهم فيه هي معطيـات فلاسـفة الإغريـق، أرسـطو وأفلاطـون ومـن جـاء بعدهما[2].

ومع ذلك خالفهم محققون من الفلاسفة المـسلمين كـأبي البركـات البغـدادي وفخر الدين الرازي في وظيفة النفس الناطقة (العقـل)، وقـرروا أنهـا تـدرك جميـع المدركات الإنسانية، سواء أكانت معاني كلية أم جزئية، وسواء أكانت جواهر مجـردة غير جسمانية أم كانت غير جسمانية؛ فهي تعقل ما يؤديه إليها الحـس بجميـع آلاتـه، وتعقل الجزئيات كما تعقل الكليات.

وقد أورد كل من أبي البركات وفخر الـدين الـرازي أدلـة عقليـة قـاهرة عـلى بطلان ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة من أن وظيفة النفس الناطقة تقتصر على إدراك المجردات والمعاني الكلية، وأن إدراك المعاني الجزئيـة والحـسيات يقـوم بـه الـدماغ،

(١) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٩٣ وما بعدها. إلفت الـروبي، نظريـة الـشعر عنـد الفلاسـفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد ص٢٠،ص٤٤. الغـزالي، مقاصـد الفلاسـفة ص٣٥٦،٣٥٨. شهاب الدين السهروردي الإشراقي، اللمحات في الحقائق ص١٣٩،١٤٨.

(٢) المراجع ذاتها في الهامشين السابقين.

حيث قسموه إلى مناطق، وخصوا كل منطقة بنوع من المدركات الحسية والمعاني الجزئية تحاشياً منهم أن ينسبوا إلى العقل استقبال ما ينقسم، وهي تلك المدركات الحسية والعلوم الجزئية، فوقعوا في نتائج استغربها وتعجب منها الفيلسوفان المذكوران، لأن حاصل ما ذكروه أن في الإنسان أكثر من ذات مدركة، وأن العقل أو النفس الناطقة تجرد الجزئيات والحسيات من المادة ولواحقها دون أن تدرك ما تجرده[1].

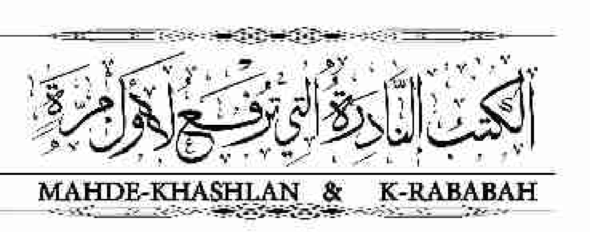
ولو أنا عرضنا جميع ما ذكره هذان الفيلسوفان لطال بنا البحث، وإنما نقتبس مقطوعتين من كلامهما، ونبدأ بأبي البركات، فقد قال بعدما أبطل أدلتهم في هذه المسألة: «ونحن إذا أعرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها، ورجعنا إلى ما نشعر به من نفوسنا، وهو أبين وأثبت عندنا، علمنا أن مدرك الصورة العقلية والحسية، وبالجملة مدرك الموجودات في الأعيان والمتصورات في الأذهان فينا واحد هو ذات الإنسان، كما يشعر به كل واحد منا من ذاته أنه هو الذي أبصر وسمع وعرف وتصور وحفظ وتذكر وعلم وتدبر وحكم بالإثبات والنفي والصدق والكذب، ومن هذا القبيل تقول: عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وأبصرت وسمعت، والتاء في كلامه واحدة الإشارة والمعنى...»[2].

وأما الفخر الرازي فأتى بنيان الفلاسفة في وظيفة العقل من جهة أخرى، فقال: «واعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل... ونذكر ههنا نكتة نستأصل بها تلك القاعدة فنقول: لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل، وهي أن الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركاً لذينك الشيئين؛ وذلك لأن الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت أمر لهما أو سلبه عنهما، والتصديق لا يتم إلا بتصور الطرفين،

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٠، ٤٠٧. الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٤٠، ٢٤٦.

(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧.



فإذا حكمنا بشيء على شيئين، فلا بد أن يكون ذلك الحاكم متصوراً لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما، ولذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنا إذا أدركنا شخصاً من أشخاص الناس علمنا أنه جزئي للإنسان الكلي، وأنه ليس بجزئي للفرس الكلي، والحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد أن يكون هو بعينه مدركاً للإنسان الجزئي والإنسان الكلي والفرس الجزئي والفرس الكلي، فإذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات؛ فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم! ولا أدري كيف غفل عنها السابقون مع حذاقتهم»[1]؟!

ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة يقررون أن تعلق العقل (النفس الناطقة) بالبدن الإنساني غايته تدبير ذلك البدن وتحريكه، وهذا لا يتم إلا بإدراك الجزيئيات مع الكليات والحسيات والمعاني[2].

ولعلهم أدركوا ذلك، وأنه لا قيمة علمية ولا عملية لتعلق النفس الناطقة (العقل) بالبدن إلا باعتبارها مدبرة له، فقالوا بوجود العقل العملي في مقابلة العقل النظري (العلمي)، وأن هذا العقل العملي هو الذي يدبر البدن الإنساني ويحركه في أنشطته كلها وفق المعاني الكلية المجردة التي يدركها العقل النظري، وأنه وجه آخر للعقل وجهته البدن أو قوة من قواه أو جزء منه[3].

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٤٣، ٢٤٤. وتأمل في كلام هذا الإمام وصفه لمن لم يفهم تلك النكتة القاطعة بانعدام الفهم، ثم في تعجبه من غفلة السابقين عنها.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٣٣.

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة ص٣٦٠. ومعارج القدس ص٥٦،٥٨. السهروردي الإشراقي، اللمحات في الحقائق ص١٥٥.

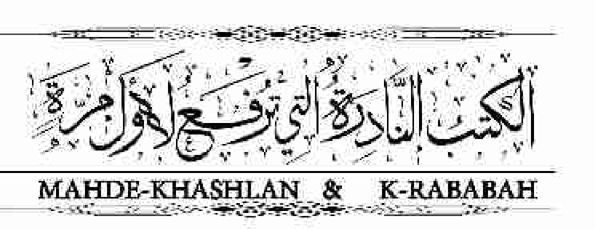
فإذا كان الأمر كذلك فإنه يلزمهم أن يكون هذا العقل العملي يدرك الجزئيات والحسيات بالإضافة إلى إدراكه للكليات العقلية ليتمكن من تطبيقها في تدبير البدن، فتكون النفس الناطقة التي حرصوا على تبرئتها من التعامل مع الحسيات وإدراكها مكونة من جزءين أو وجهين، أحدهما لا يدرك سوى المجردات والمعاني الكلية، وهذا هو العقل النظري (العلمي)، والآخر يدرك ما يدركه العقل النظري ويزيد عنه أنه يدرك المحسوسات والمعاني الجزئية، وإلا لم يستطع أن يدبر البدن وفق المعاني الكلية.

فإن كان الأمر كما يزعمون وما يقتضيه مما ذكرنا فما الحاجة إلى العقل النظري (النفس الناطقة) ؟؟ وكيف يمكن لهذه النفس أن تصنع المعقولات من غير أن تستوردها من العقل العملي. وإذا كان العقل العملي يستوردها من النفس الناطقة ويدركها عند ذلك، فكيف لا يدركها وهو يسلمها إلى تلك النفس ؟ ثم كيف يقبل أن يكون العقل جزءين أو وجهين: أحدهما خالد كما يقولون، والثاني - وهو العقل العملي - فانٍ بمفارقة الأول للبدن[1]، وانتهاء علاقته به؟ إنها تناقضات واضطرابات كما يرى.

أما الوظيفة الأخرى للعقل عند جمهور الفلاسفة فهي إدراك المجردات بذاتها، وهي الموجودات غير المادية كالنفس والملائكة والعقول المفارقة والمبدأ الأول، فإن العقل يدرك هذه الموجودات التي يصفونها بأنها مجردة في ذاتها ولا تحتاج إلى تجريد، بصورة مباشرة، لأنها مجردة عن المادة وعلائقها، والعقل يدرك كل مجرد سواء بتجريد أو بدون تجريد.

وإن الإنسان ليتعجب من هذا المنطق، إذ كيف يتمكن العقل الإنساني أن يدرك موجوداً من هذه الموجودات بصورة مباشرة من غير أن يستعمل أية واسطة

(١) الكبيسي، نظرية العلم عند الغزالي ص٣٦٢.



في إدراكه : من علم ضروري كشهادة حسّ ظاهر أو خبر صادق مؤيد بمعجزة قاهرة، أو أثر ذي دلالة يقينية ؟! وأما العلم المباشر بالغيب وموجوداته فهو من صفات الله الخبير اللطيف العليم، عالم الغيب والشهادة[1]. هذا مع أن المعلم الأول لأولئك الفلاسفة أرسطو يقول في كتاب النفس: «من المستحيل في غيبة كل إحساس تعلم أي شيء ولا فهم أي شيء»[2].

الفرع الثالث
مراتب العقل وكيفية عمله عند فلاسفة المسلمين

معظم فلاسفة المسلمين تصوروا العقل الإنساني في عدة مراتب، فجعلها بعضهم ثلاثاً، وجعلها آخرون أربعاً. وكل مرتبة منها قوة نفسية جعلوا لها اسماً خاصاً بها. ويتدرج فيها العقل تصاعدياً، ويكون في كل مرتبة من حيث ماهيته ذاتاً مستقلة (جوهراً بسيطاً)، كما سبق ذكره في أول هذا المطلب.

أما المرتبة الأولى فيسمى فيها العقل عقلاً بالقوة أو عقلاً مادياً أو عقلاً هيولانياً، وهي أسماء لمسمى واحد، فهو عقل بالقوة لأنه مجرد استعداد لإدراك الجواهر المجردة والمعاني الكلية، حيث لم يوجد إدراك بعد، وإنما يوجد شيء فيه قابلية الإدراك فيما بعد. وهو عقل مادي نسبة إلى مادة الأشياء التي تجردت من كل مظاهر التشخيص مع قابليتها له، وتسمى هيولى وهو لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٥٠٩.

(٢) نقله يوسف كرم، العقل والوجود ص٥.

(٣) انظر الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٥٢، ٢٥٧. الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٨. عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة ص٣٤٩. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢١١.

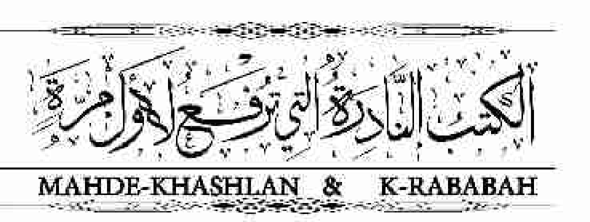
وقد عرفه الغزالي بأنه «قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة من المواد»[1].

لكن عرفه الفارابي بتعريف أكثر تفصيلاً فقال: «هو نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها. وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور وهذه الذات لا تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة. بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور، فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة»[2]. وهذا التعريف مأخوذ عن أرسطو، حيث اعتبره جزء النفس الذي يستعد لإدراك جميع المعقولات، ولكنه أكثر تعقيداً وتفصيلاً، وقد أراد من خلاله بيان كيفية عمل العقل بالقوة. غير أنه تعريف مفعم بالتردد، والغموض يظهر في بداياته ونهاياته، حيث تردد في وصف ماهيته، فوصفه بأنه «نفس أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما»، وكل كلمة من هذه الكلمات لها معنى مختلف عند الفلاسفة وتثير تساؤلات وتظهر تناقضات، فقوله: (نفس ما) يثير شبهة تعدد النفوس، وقوله: (جزء نفس) يثير شبهة تجزؤ النفوس. كما يؤدي بيانه في كيفية عمل العقل بالقوة إلى القول بتحول ذاته، وهو أن العقل بالقوة إذا أدرك شيئاً من المعقولات صار هو المعقولات، وكأن العقل عنده يؤول في نهاية الأمر إلى أن يكون مجموع المعقولات التي يدركها الإنسان، وقد صرح بهذا في رسالته عن معاني العقل عندما فسر معنى المرتبة الثانية، وهي عنده العقل بالفعل فقال: «وتلك الذات التي صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات، فإنها معقولات وإنما عقل بالفعل شيء

---

(١) الغزالي، معيار العلم ص٢٠٩

(٢) الفارابي، المجموع من رسائل الفارابي (رسالة في معنى العقل) ص٤٩، محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٠٤.



واحد بعينه»[1]. وإذا دققت النظر وجدت تناقضاً بين اعتباره العقل بالقوة ذاتاً، وصيرورته مجموع ما عقله، لأن المعقولات هي العلوم المكتسبة، والعلوم ليست ذواتاً إلا أن تمثل بذوات على سبيل المجاز.

وأما المرتبة الثانية فيسميها جماعة منهم (العقل بالملكة أو العقل الممكِّن)، وتحدث هذه المرتبة التي يصير فيها العقل عندما يحصل الإدراك بالقضايا الأولية البدهية، وهذه المرتبة لم يذكرها كثير منهم، ولعلهم اعتبروها داخلة في المرتبة الثالثة. وإنما ذكرها الكندي وابن سينا والغزالي وغيرهم. وسميت بهذا الاسم لأن ما حصل من المدركات بذلك الاستعداد (العقل بالقوة) كوّن شيئاً عقلياً جديداً يتمكن من إدراك معارف جديدة بالنظر والاستنباط، فإذا أدركها دخل في المرتبة الثالثة[2].

والمرتبة الثالثة هي مرتبة العقل بالفعل، وقد اختلفت عباراتهم في تعريفه، وهي، وإن كانت متقاربة، إلا أنها لا تخلو من تباين في المعنى، فقال بعضهم: «هي ملكة استنباط النظريات من الضروريات»[3]، ويعني بالضروريات القضايا الأولية البديهية، فهذا التعريف يقترب فيه صاحبه من العقل في مرتبته الثانية. وقال بعضهم «هو أن تصير النظريات التي أدركت مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد»[4].

---

(١) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج٢ ص٤١٧، الكفوي، الكليات، ج٣ ص٢١٩. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢١١، ٢١٨. محمد شحاتة ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين ص١٥٧.

(٣) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٩.

(٤) الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٥٢. الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١ ص٣٦٧. الكبيسي، نظرية العلم، ص٢١٧.

والمرتبة الرابعة للعقل يسميها الفلاسفة (العقل المستفاد)، ويسميها ابن رشد (العقل المكتسب)، وهو العقل عندما يكون في وضع تكون فيه العلوم النظرية (المستفادة بالنظر لا بالفطرة) حاضرة عنده لا تغيب عنه. وقد لخص الفخر الرازي هذه المراتب بقوله: «فإذن أحوال مراتب النفس الإنسانية أربع لا مزيد عليها: حالة الخلو المحض، وحالة حصول الأوليات فقط، وحالة حصول النظريات عندما لا تكون حاضرة، وحالة حضور تلك النظريات، فاسم العقل واقع على هذه المراتب الأربع باشتراك الاسم... »[1].

هذه هي مراتب العقل عند الفلاسفة المسلمين، وهي في مجملها مستعارة من تصورات فلاسفة اليونان. ولكنهم اختلفوا في مسائل تتعلق بها، من أبرزها اختلافهم في طبيعة العقل بالقوة: هل هو ذات مستقلة أم هو مجرد استعداد؟ فذهب إلى الثاني أكثرهم، وخالفهم في ذلك ابن رشد، ورأى أن العقل في هذه المرتبة ذات مستقلة هي النفس الناطقة قبل أن تعقل أي شيء، وتصورها مجرد نشاط عقلي مستعد للإدراك، وهو لا يتغير ولا يتبدل بإدراكه المعقولات، ولا يتحد بها كما يرى الفارابي. والعقل المكتسب عنده هو ما يدركه العقل في المرتبة الأولى. ويرى أن العقل في مرتبته الأولى هو الخالد، بينما العقل المكتسب يفنى بفناء صاحبه[2].

والحقيقة أن اختلافهم في تصور العقل في مراتبه المختلفة يعود إلى اختلاف مراجعهم من فلاسفة الإغريق، وما ذهب إليه ابن رشد هو في رأيه التفسير الأصح لما روي عن أرسطو في مراتب العقل، وإن بدا في تفسيراته لمراتب العقل وكيفية تكونها يقترب أكثر من غيره إلى تصوير النفس الإنسانية كما توحي بها بعض النصوص القرآنية.

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١ ص٣٦٧. وانظر الكفوي، الكليات، ص٢١٨، ٢١٩. الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٥٢. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٣٠١.

(٢) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٣٠١، ٣٠٢.



على أن النظر الدقيق في تقسيمات الفلاسفة لمراتب العقل الإنساني يظهر شيئاً من الفوضى والتداخل في تلك المراتب، يترتب عليها شك واشتباه في صدق تصورهم للعقل، وذلك أن تدقيق النظر فيما قالوه لا يريك أكثر من شيء في الكيان الإنساني يدرك طوائف من المعاني ينضم بعضها إلى بعض وتزيد بسبب عوامل مختلفة، وقد تنقص بالغفلة والنسيان، وكل ذلك يقع بتدرج غير منضبط في الفواصل الزمنية ولا في نوعية المعقولات، ويكون هذا الشيء في جميع مراحل العمر بعد الولادة مشتملاً على جميع أنواع تلك المراتب، فتجده استعداداً لإدراك بعض الحقائق، وفي اللحظة نفسها يدرك بعضها بالفعل ولا تكون حاضرة في الوعي، وبعضها يكون حاضراً، وكل مرتبة تكون بالقوة لما بعدها، فالمرتبة الأولى بالقوة للثانية، والثانية بالقوة للثالثة، وهذه بالقوة للرابعة، ثم إن ذلك الشيء لا يكون على وضع واحد، بل هو من حيث المدركات متغير بشكل سريع جداً، فيدرك ويجهل، ويذكر وينسى، فيكون في المرتبة الواحدة – سوى الأولى- جميع المراتب الأخرى، لا بصورة مطلقة، ولكن بصورة نسبية، لأن الإدراكات لا تأتي دفعة واحدة، ولا تذهب دفعة واحدة.

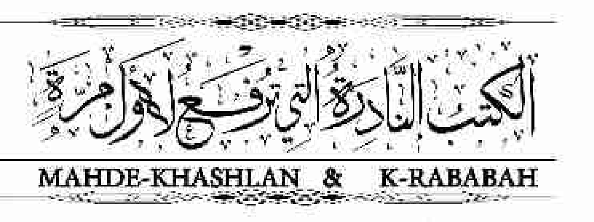
وخلاصة النظر أن هناك مخلوقاً في كيان الإنسان يعقل ويختزن ما يعقله، ويذكر شيئاً مما يعقله، وينسى بعضه، ويستحضر أحياناً، ولا يستحضر أحياناً أخرى، وليس ذلك في مراتب محددة كما قال الفلاسفة، خذ مثلاً أعلى المراتب (العقل المستفاد)، هل أدرك جميع المعقولات وعلم كل شيء؟ لا يمكن ذلك إلا لرب العباد الذي يعلم كل شيء، فإذن هذا العقل مستفاد فيما أدرك، وهو في مرتبة العقل بالقوة فيما لم يدرك، وما أكثر ما غاب عنه مما يتمكن من إحضاره ومما لا يتمكن من إحضاره، وما يكون مشهوداً له وما لا يكون، ولا يسلم له من المراتب التي لا اختلاط فيها سوى الأولى، حيث لم يحصل عند ذلك الشيء أي إدراك لأية حقيقة، ولا تخزين لأي علم ولا غير ذلك من أنواع التعقلات. على أن هذه مرحلة يوصف بها ذلك الشيء، وذلك الشيء موجود في الإنسان من وقت الاجتنان، وقد غرز فيه الخالق غرائز منها غريزة العقل، ثم يظهر أثرها فيما بعد إذا توفرت شروط،

وليس من الدقة تسمية ذلك الشيء الموصوف بغريزة العقل عقلاً، لأنه محمل بغرائز أخرى كالإرادة مثلاً، ولذلك سماه الله عز وجل ورسوله ﷺ نفساً وروحاً وقلباً في هذه المرحلة وفي كل مرحلة، وإنما يرد عليه بعد ذلك تقلب واختلاف بحسب ما يحصله بغرائزه وصفاته من المدركات.

وما أحسن ما قاله الفيلسوف الطبيب أبو البركات البغدادي حول تلك التقسيمات للعقول التي جاء بها الفلاسفة الذين سبقوه، حيث قال: «... فقالوا: نفس ناطقة ونفس عاقلة وعقل هيولاني وعقل بالقوة وعقل بالفعل، وذلك من جهة أنهم رأوا نفس الإنسان تعرف وتعلم بعد جهل، وتكمل بعد نقص، ونظروا إلى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل، فسموها بحسبه عقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة، ثم جردوا ذلك الفعل عن القوة فقالوا: عقل بالفعل، وهذا من جهة التسمية والتصور سهل، لكنه من جهة تفريق القوى، وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة، والعاقلة إلى قوة علمية وإلى قوة عملية، حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذي يبعد عن الحق بعداً كثيراً، فإن الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون في الوجود في أشخاص متفرقة كما هي النفس. ونفس الإنسان يشعر العاقل منها بأنه الحساس، والحساس بأنه العاقل والمدرك بأنه المحرك، والمحرك بأنه المدرك، فلا تتكثر - تلك النفس- بكثرة الأفعال. والذي ألزموا به من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزي والانقسام، قد سلف فيه -أي في نقضه- ما كفى من الكلام، وصح أن مدرك الصور التي خصوها بالعقلية وميزوها بالكلية هنا هو مدرك الصور الأخرى، فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية معنى، بل المعنى هو للذهنية والوجودية... »(1).

وهذا الذي نقلناه عن أبي البركات البغدادي هنا، من إبطال ما قاله الفلاسفة السابقون وتلاميذهم من اللاحقين في مختلف العصور في تقسيم العقول، وقصر

(1) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٩، ٤١٠.



عملها على إدراك المجردات من المعاني الكلية وغيرها، يعني أن كل نشاط علمي أو إحساس أو غير ذلك إنما ينسب إلى شيء واحد هو النفس الإنسانية، وهي ذات الإنسان، وإنما جعل لها آلات تخصص بها أفعالها، فإن قلت: عقلت أو عرفت أو أدركت أو أحسست أو أردت أو جلست أو مشيت أو سمعت أو أبصرت، وكل فعل تقوم به وتنسبه إليك بتاء المتكلم، فإنما هي أنشطة تقوم بها النفس، فتستعمل لكل عمل آلته التي خلقت له، فهي وظائف للنفس هيأها الذي خلقها سبحانه للقيام بها بصفات ذاتية. وقد شدد أبو البركات على هذه القضية، وعقد لها أكثر من فصل منها: الفصل الثاني والعشرون من الجزء السادس (في العلم الطبيعي) من الجزء الثاني من (الكتاب المعتبر في الحكمة) ووسمه بـ «مدرك العقليات والحسيات فينا واحد بعينه»[1].

وختمه بنتيجة حاسمة فقال: (فقد صح مما قيل أن النفس الواحدة فينا هي المدركة لسائر الإدراكات المنسوبة إلى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقليات والحسيات والحفظيات والذكريات والوهميات والخياليات)[2]. وكذلك في الفصل الرابع والعشرين الذي عنونه بـ (إبطال ما قيل من أن العقل لا يدرك الجزئيات والمحسوسات)؛ حيث أبطل فيه حجج الفلاسفة الذين سبقوه في تصورهم للعقل ووظيفته بأنه «جوهر غير جسماني يدرك المعقولات دون المحسوسات والكليات دون الجزئيات»[3]. وأبطل ما بنوه على هذا التصور، وجعلوا له مساحة واسعة في مصنفاتهم عن النفس والعقل، وهو توزيع قوى النفس ووظائفها بين العقل والدماغ؛ حيث جعلوا إدراك الكليات والمجردات للعقل وحده، ونزهوه عن الحسيات والجزئيات من الإدراكات. ثم وزعوا هذا النوع الأخير من الإدراكات على مناطق من الدماغ، وجعلوا لها اسماً عاماً هو قوى

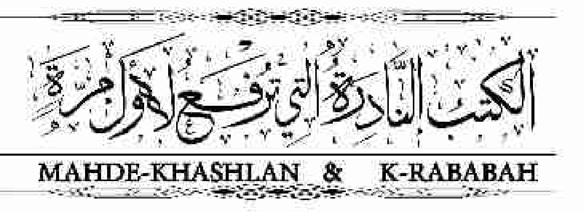
---

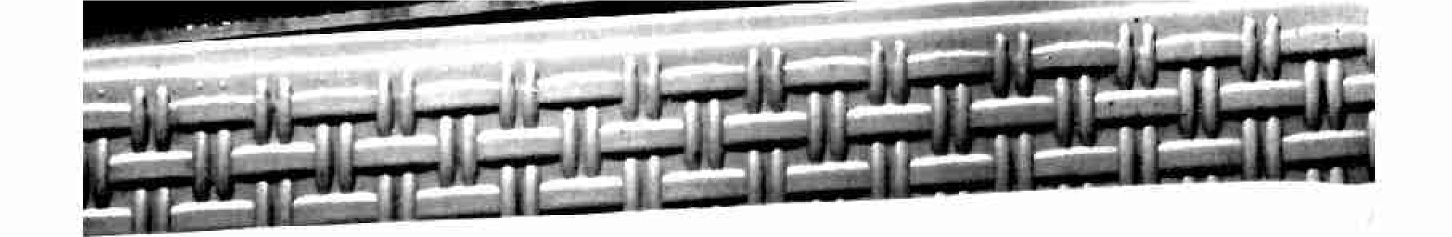
(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٠، ٤٠٧.
(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٧.
(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤١٣.

الإدراك الحسي أو الحيواني، حيث يشترك فيه الإنسان والحيوان، ثم قسموها إلى عدة أنواع، واختاروا لكل نوع اسماً مناسباً لعمله، ورتبوها تصاعدياً، فبدؤوا بقوة الحس الظاهر (الحواس الخمس)، ثم قوى الحس المشترك، والمصورة أو الخيال، والمتخيلة، (وهذه قد يسمونها المفكرة، لما ذكروا أنها إذا اتصلت بالعقل سميت مفكرة، وإذا اتصلت بالوهم سميت متخيلة)، والوهم، والحافظة. وحددوا لكل نوع من هذه القوى موقعاً في دماغ الإنسان، وكل واحد منها له نوع من الإدراك يتصاعد إلى جهة العقل، كما نسبوا إليها من أعمال الحُكْم والجَمْع والمقارنة والتمييز والتذكر والإرادة وكل شيء سوى إدراك المعاني الكلية والموجودات المجردة، مع أن كلامهم لا يخلو من نسبة بعض ذلك إلى بعض أنواعها كالمتخيلة والحس المشترك، بل نجد بعضهم قد نسب إلى المتخيلة والحس المشترك إمكان اتصالها بالعقل الفعال (المفارق) الذي فاضت عنه موجودات ما تحت فلك القمر، بل ربما زعموا أن ما جاء به الأنبياء من الوحي إنما تلقوه من العقل الفعال المذكور، ولهم عبارات في ذلك لا تطيقها مبادئ الشريعة بحال، ولا تتفق مع عقائدها الأساسية؛ من ذلك قولهم: «قد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة غالبة، حتى إنها لا تستولي عليها الحواس ولا تعصيها المصورة، وتكون النفس أيضاً قوية لا يُبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل أيضاً انصبابها إلى الحواس، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام... وكثيراً ما يرون الشيء بحاله، وكثيراً ما يخيل لهم مثاله... وكثيراً ما يتمثل لهم شبح، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة»[1].

---

(١) إلفت الروبي، نظرية الشعر ص٣٧. وانظر تلخيصها الجيد لأقوال الفلاسفة في موضوع قوى الإدراك الحسي الظاهر والباطن وقوى الإدراك العقلي ص٢٠،٥٢. وانظر أيضاً في هذا الموضوع: الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٢٣، ٣٣٦. والغزالي، مقاصد الفلاسفة ص٣٥٦، ٣٥٧. والسهروردي الإشراقي، اللمحات في الحقائق ص١٣٩،١٤٨.





إن ما نقلناه عن أبي البركات البغدادي إمام فلاسفة زمانه، وما أحلنا عليه من كلامه يزهق جميع تلك المعطيات الفلسفية حول قوى النفس الحيوانية التي ذكروها، ومراتب العقل التي رتبوها ويقرر بالأدلة الفعالة أن جميع ما يقوم به الإنسان هو فعل يرجع إلى نفسه، وأن ما ذكر من القوى والمراتب ليس إلا تصورات ذهنية لا وجودية.

وممن تابع أبا البركات البغدادي وارتضى رأيه الإمام فخر الدين الرازي، وزاد عليه أدلة جديدة قطعية على أن النفس هي التي تدرك جميع المدركات[1].

وتناول جميع ما ذكره الشيخ ابن سينا من القوى الباطلة، وأبطلها واحدة واحدة، فدفع دليلهم على وجود قوة الحس المشترك في الدماغ[2]، وقوة الوهم[3]. ونفى أن تكون الذاكرة في الدماغ[4]، وبرهن على أن (الحفظ والذكر ليسا جسمانيين وإنما يوجدان في النفس، والنفس لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها).

وحاصل ما قرره الرازي بأدلة فعالة وأجوبة مفحمة، بما توصل إليه سلفه أبو البركات البغدادي، وأن جميع ما ذكره ابن سينا ومن تبعه من قوى الإدراك الحسي ومراتب التجريد كلها ليست سوى أنواع مختلفة من الإدراكات الحاصلة للنفس.

العقل النظري والعقل العملي:

لا تكاد كتب الفلاسفة المسلمين تخلو من هذه القسمة الأخرى للعقل. فأما العقل النظري عندهم فهو الجوهر البسيط الذي يدرك المعاني الكلية والجواهر المجردة دون الحسيات والمعاني الجزئية، وهو العقل الذي جعلوا له عدة مراتب ذكرناها فيما سبق، وهي العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل

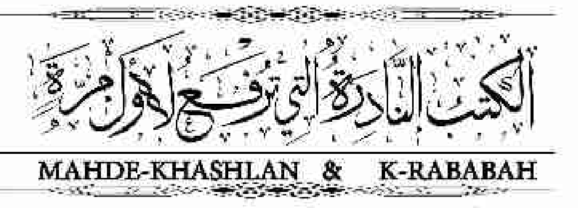
---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٤٣.
(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٢٣.
(٣) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٢٩.
(٤) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٣٤.

المستفاد. وطريقة إدراكها هو انتزاع المعاني الكلية مما تكون مغمورة فيه من المادة وعلائق المادة، ويسمونه التجريد أو صنع المعقولات، وهذا بالإضافة إلى الإدراك المباشر (يعني من غير تجريد) للجواهر المجردة بذاتها كالنفوس والعقول المفارقة والذات الإلهية. وقد رأينا اختلافهم في تجريد المعاني، والنقد الشديد الذي يوجه عليهم في هذا التصور، وكذلك في تقسيمهم للعقول.

والذي يظهر أن هذا التصور للعقل ومراتبه ووظيفته والنأي به عن إدراك الجزئيات والحسيات قد أوقعهم في ورطة أخرى، وهي إقرارهم بأن غاية تعلق النفس الناطقة بالبدن المختص بها هو تدبيره وإدراة نشاطه وتحريكه، كما سبق ذكره. وهذ الغاية لا يمكن تحقيقها بالعقل النظري بحسب ما تصوروا من وظيفته المذكورة. وبدلاً من إعادة النظر في تصورهم السابق للعقل (النفس الناطقة)، وتعميم وظيفته بحيث يتحقق ما ذكروه من الغاية الوجودية لتعلقه بالبدن الإنساني وبناء تصور جديد عن العقل ووظيفته يقبل إسناد الإدراك الحسي والمعاني الجزئية إليه، فإنهم حاولوا سد هذه الثغرة بالقول بوجود عقل عملي يختص بتدبير الأنشطة الجزئية للإنسان.

ولكن هذا التصور التكميلي للعقل ووظيفته لا يحل المشكلة، وإنما يثير أسئلة حول نسبة هذا العقل العملي إلى العقل النظري، فهل للإنسان عقلان: أحدهما يدرك الكليات والآخر يدرك الجزئيات؟ وإذا كان الثاني هو الذي يدرك الخير والشر والنفع والضر والحسن والقبح فما الحاجة إذن للعقل النظري؟ أم أن العقلين وجهان لشيء واحد أحدهما يدرك الكليات ولا يدرك الجزئيات والآخر عكسه؟ وهل هذا ممكن مع ما قالوه: إن مدرك الكليات يجب أن يكون قوة مختلفة عن مدرك الجزئيات ومع ما قالوا أيضاً: إن مدرك الكليات خالد ومدرك الجزئيات فانٍ، فهل العقل عندهم بعضه خالد وبعضه فان؟ والأهم من ذلك كله أن العقل العملي لا يتصور قيامه بعمله في تدبير أمور الإنسان الجزئية إلا بافتراض أنه يدرك الكليات كالعقل النظري لأن الحكم على الأشياء بأنها نافعة أو ضارة أو حسنة أو قبيحة يقتضي إدراك معنى النفع والضرر والحسن والقبح، وهي أمور كلية.



فإن كان هذا العقل يدرك الكليات فما الداعي لافتراض عقل آخر أو وجه آخر للعقل يدركها؟ ولماذا لا يكون كل إدراك نظرياً كان أو عملياً من أفعال شيء واحد هو النفس؟

ولذا نجد أن الفخر الرازي بعد أن عرض شرح الشيخ ابن سينا للعقل النظري والعملي، وأن الأول يختص بالآراء الكلية والثاني يختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح، وأن ذلك يكون بضرب من القياس والتأمل، يقول: «أقول: هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بأن النفس تدرك الجزئيات، فإن التروي في أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا يمكن إلا بعد إدراك هذا الفعل. وأيضا فلأن القياس الذي ينتج أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا بد وأن يكون موضوع صُغراه شخصياً، ولابد أن يكون كبراه كلياً، ولا يمكنه - أي العقل العملي - عمل القياس إلا بعد العلم بالصغرى والكبرى، فإذا ههنا شيء عالم بالكليات والجزئيات معاً»[1].

تصور الفلاسفة المسلمين لكيفية قيام العقل الإنساني بالإدراك:

تقدم غير مره أن العقل عند جمهور الفلاسفة المسلمين يقوم بادراك الموجودات المجردة غير الحسية، والمعاني الكلية، فإن كانت مجردة بذاتها لم يحتج إلى تجريدها، وإن كانت مغمورة في الحس وعلائقه جردها ثم أدرك ماهياتها .وقد تقدم أن تجريد الموجودات الحسية عندهم يتم معظمه في الدماغ بالتدرج مروراً بالحس المشترك والمصورة والمتخيلة والحافظة والوهم، وجميعها قوى بدنية تجرد ما يردها من الحواس الخمس بدرجات متفاوتة،وأعلى درجات التجريد الذي يتم في قوى الإدراك الحسي يكون في قوة المتخيلة وقوة الوهم، ويسمون إدراكاتها بالمتخيلات والوهميات. ثم إذا التفت إليها العقل أتم تجريد الماهيات من كل أثر للحس

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٤١٢.

وعلائقه، فأدركها، وهذا هو العقل في أولى مراتبه (العقل الهيولاني)، فإذا أدركها انتقل إلى المرتبة الثانية (العقل بالفعل)، ثم ينتقل إلى مرتبة (العقل المستفاد).

ولكن الإدراك والانتقال في المراتب السابقة - عندهم - لا يقوم به العقل الإنساني بصورة ذاتية مستقلة، وانما يتوقف فعله هذا على اتصاله بعقل مفارق يسمونه (العقل الفعال)، وهذا عقل بالفعل دائماً، وجميع المعقولات فيه حاضرة. وهو ليس مختصاً بنفس دون نفس، ولا يحل الأبدان ولا يتعلق بها، ولا يدرك الجزيئات، ولكن لا يخفى عليه شيء من الكليات. ويقولون: هو علة وجود النفوس والكائنات التي تحت فلك القمر. وهذا العقل عندهم هو معلم الناس، وهو الذي تهتدي به نفوسهم، فهو علة وجودها وعلة هداها، ونسبته إليها كنسبة الشمس إلى الأبصار من جهة أنها به تقوى على إدراك المعقولات، وهو علة قدرتها على التجريد، وإخراجها من مرتبة القوة إلى مرتبة الفعل، ومن هذه إلى مرتبة العقل المستفاد، وعنه تفيض قوة على المتخيلات التي تكون في متخيلة الإنسان الواقعة في الدماغ، والتي هي معقولات بالقوة قبل أن تفيض عليها قوة العقل الفعال. فإذا فاضت عليها قوته صارت معقوله بالفعل وصار العقل بالقوة (العقل الهيولاني) إذا عقلها عقلاً بالفعل[1].

ومن تناقضاتهم في هذا التصور أنهم جعلوا لهذا العقل المسمى بالفعال إصبعاً في كل أمر في الإقليم الذي خصوه به، وهو إقليم ما تحت فلك القمر، فدخل في ذلك المعقولات الكلية والإدراكات الجزئية أو الشخصية، فزعموا أنه قد يفيض ببركاته على الحس المشترك، وعلى المتخيلة، وكلاهما قوة مرتبة في مناطق حدّدوها من دماغ الإنسان، بل تقدم ذكر زعمهم أن الأنبياء استمدوا علومهم من فيض هذا العقل على متخيلاتهم القوية؛ فإن هذا يتناقض مع قاعدتهم التي جعلوها من مسلماتهم في علم النفس، وهي أن كل شيء يستحق أن يسمى عقلاً (بحسب

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٨.



تصورهم لماهية العقل) فإنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات[1]، وتراهم هنا يقولون: إن كل شيء تحت فلك القمر قد صدر عن العقل الفعال ويستمد هدايته منه، مع أن شؤون ما تحت فلك القمر أكثرها جزئي وحسي!.

ثم للمرء أن يسأل هؤلاء الفلاسفة عن هذا العقل: كيف جاء؟ وهو سؤال عادل، فإن ما جعلوه لهذا العقل من خصائص تكاد تشبه صفات الله تعالى أو بعضها، حتى لو أن باحثاً لا يعلم مراد أولئك الفلاسفة بالعقل الفعال لظن أنهم يقصدون به الباري سبحانه وتعالى. لكن يصدمه بعد ذلك تصريحهم بأن هذا العقل الفعال ليس هو الله عز وجل الذي يسمونه (المبدأ الأول)، إذن فماذا يقصدون بهذا العقل الذي يستقل - من حيث الوجود والهدى- بكائنات الفلك الذي تحت القمر؟

جواب هذا السؤال يبدأ من التصور الذي يعرضه أولئك الفلاسفة للوجود كله، فيبدؤون من الوجود الأول وهو الإله، ويقولون عنه: إنه عقل محض. ثم ينطلقون في تصوّر الوجود من قاعدة قعدوها، ولم يقيموا عليها حجة، وهي أن التعقل هو العلة الفاعلة للوجود. والمبدأ الأول يعقل ذاته دائماً، فلا بد أن يكون ذلك التعقل من المبدأ الأول علة لوجود معلول أول، (وأول ما وجد عنه شيء واحد جادت ذاته بإيجاده، وصدر إيجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته، فكان كناظر في مرآة شبح فيها بنظرة فيها صورة مماثلة)[2]. وهذا المعلول الأول (الشيء الواحد) هو العقل الأول، وقد صدر عن المبدأ الأول تعالى بعقله لذاته ونظره لذاته، فذاته لذاته كالمرآة، والرائي هو المرئي معاً، حيث يرى ذاته في ذاته بذاته. والعقل الأول صدر عن رؤية المبدأ لذاته في ذاته بذاته. وما دام (سبحانه) يعقل ذاته منذ الأزل، فهذا المعلول الأول (العقل الأول) لا يزال موجوداً عنه، ولا يتقدم وجوده على وجوده

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٧.
(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٠.

تقدماً زمنياً وإن تقدم عليه تقدماً عِلّياً (لأنه علته والعلة تتقدم المعلول)، ثـم قـالوا: وهذا العقل الأول الذي صدر عن المبدأ الأول واحد ولم يصدر عن الإله سواه، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

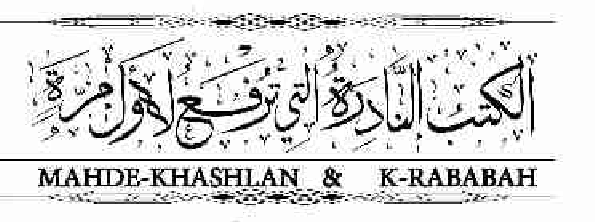
ثم قالوا: والعقـل الأول يعقـل المبـدأ الأول ويعقـل ذاتـه، وهـذان تعقـلان، فيجب أن يصدر عنها وجود، فيصدر عن التعقـل الأول وجـود عقـل ثـان، وعـن التعقل الثاني وجود جرم فلك يسمونه الفلك الأقصى ووجود نفـس لهـذا الفلـك، فهذه ثلاثة موجودات تفيض عن العقل الأول. والعقل الثـاني كـذلك يـصدر عـن تعقّله للعقل الأول عقل ثالث، وعن تعقله لذاتـه فلـك و نفـس...وهكـذا تـستمر سلسلة الوجود عندهم: عقل بعد عقل وفلك بعد فلـك، ونفـس فلـك بعـد نفـس فلك. وقد كان ينبغي أن تستمر هذه السلسلة إلى ما لا نهاية، ولكنهم انتهوا فيهـا إلى تسعة عقول أو عشرة آخرها هو العقل الفعال الذي صدر عنه فلـك القمـر ونفـس فلك القمر والموجودات التي تحته، فإن كان العقـل الفعـال هـو عقـل فلـك القمـر كانت العقول تسعة بعد المبدأ الأول. وهنالك قول منسوب إلى بعض الفلاسـفة أن العقل الفعال هو العقل الذي صدر عن عقل فلك القمر (العقل التاسع) من جـراء تعقله للعقل الثامن، فيكون العقل الفعال على هذا الرأي هو العقل العاشر[1].

ذاك هو العقل الفعال الذي قالوا عنه ما ذكرنا وأنه لولاه لما وجـد شيء تحـت فلك القمر.

وبسْط الكلام في هـدم هـذا البنيـان التـصوري للوجـود الـذي بنـاه أولئـك الفلاسفة يطول، وإنما نكتفي بالاستفهامات والإشارات والتعليقات التاليـة، وهـي تؤشر على ضعف ذلك البنيان :

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥١. ابن تيميـة، بغيـة المرتـاد ص١٠١، ١٠٢. الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٦٢، ٢٦٣.



١ - هل مجرد التعقل يكفي أن يكون علة للوجود ؟ ألا يشترط أن يكون معه إرادة تكون للمتعقل ؟

وصريح كلامهم أن الوجود إنما نشأ عن تعقّل الإله، بل عن تعقّل العقول المفارقة التسعة أو العشرة من غير أن يكون إرادة للمبدأ الأول، ولا للعقول التي فاضت عنه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإن ما قالوه في الحقيقة هو سلب الإرادة عن البارئ سبحانه، فإذن ماذا يقولون في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٢]، وأمثال ذلك من الآيات الكثيرة التي بين فيها سبحانه أن مشيئته فوق كل مشيئة؟ إن هذا الآيات قطعية في دلالاتها. وتأويلها بغير ما تدل عليه في لغة العرب فيه ما فيه من البعد عن الحق والتعصب للرأي الذي هو من أشنع شعب الهوى .

٢- ثم إذا كان الأمر كما يزعمون، فلماذا يكون تعقل المبدأ الأول مقتصراً على تعقله ذاته؟ ولماذا لم يتعقل ما فاض عنه مباشرة أو بالتسلسل على النحو الذي زعموه ؟ لماذا لم يتعقل العقل الأول الذي نشأ عنه، ولا العقل الثاني الذي صدر عن الأول ... وهكذا إلى آخر السلسلة.

ثم يقال مثل هذا في كل عقل من العقول العشرة: لماذا لا يعقل العقلُ الأول الثانيَ، ولماذا لا يعقل الثاني الثالثَ... ولماذا لا يعقل العقل الفعال ما قبله من العقول؟ فلو فعلت تلك العقول ذلك لنشأ عن تلك التعقلات موجودات كثيرة غير ما ذكروه.

٣- لكن قال بعضهم: إن المبدأ الأول لا يعقل ما دونه، وكل عقل من هذه العقول يعقل نفسه وما فوقه ولا يعقل ما دونه، واحتجوا بحجة غير مقنعة، حيث قالوا: إن الأعلى أفضل وأشرف، فيتنزه من قبل شرفه وعلوه وفضيلته عن معرفة ما تحته[1].

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٧.

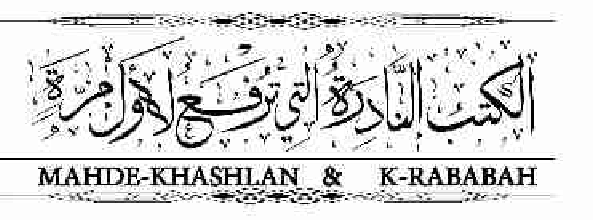
ولكن للمرء أن يتساءل: هل يصح أن تكون الفضيلة سبباً للجهل أو قلة التعقل؟ ثم أليسَ وصْم الأعلى بعدم معرفة الأدنى يجعله عقلاً بالقوة بالنسبة لما لم يعقله، وهم طالما كرروا أن المبدأ الأول عقل مطلق، وهو بالفعل دائماً وليس بالقوة، وكذلك كافة العقول المفارقة. وإذا كان الأمر كذلك والمعقولات كلها حاضرة عند المبدأ وعند كل عقل مفارق، فهي إذن في ذاته دائماً، فإذا نظر في ذاته - وهو كذلك - حقت رؤيتها، وهذا هو تعقلها.

وهنا ملاحظة تشوش على العلو والفوقية التي جعلوها لبعض العقول المفارقة على بعض، فقد تقدم قولهم: إن المبدأ الأول لا يزال يعقل ذاته، يعنون أن عقله لذاته أزلي لا بداية له، وإذا كان الأمر كذلك فإن العقول المفارقة التي نسبوا صدورها إلى الباري (تعالى عما يقولون وتنزّه عما يفترون) يجب أن يكون صدورُها عنه أزليا، والفوقية والتحتية لا ينبغي أن ترد عليها بحسب تصورهم؛ لأن وجودها بالفيض لم يكن لقوة حدثت في المبدأ الأول بعد أن لم تكن بل فيضها أزلي، فهي بحسب ما يزعمون أزلية كالمبدأ، ولا يلزم من تصوراتهم الذهنية أن يكون بعضها أدنى من بعض، بل هي متساوية في أزليتها، فمن أين جاءت الأفضلية؟

وهذا كله بحسب قولهم وتصورهم، ولا يصح لمسلم يؤمن بالله وكتابه ورسوله ﷺ أن يحدث به نفسه فضلاً عن تصديقه، لأنه في حقيقته شرك صريح، إذ جعلوا لله أبناء وإن لم يدعوا له صاحبة، سبحانه وتعالى عما يشركون.

٤- من الحجج التي دأب الفلاسفة على ترديدها للاستدلال على أن المبدأ الأول لا يفيض أو لا يصدر عنه إلا شيء واحد هو العقل الأول أنهم يقولون دائماً: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، ويقصدون بالواحد كل قوة هي في ذاتها جوهر بسيط، كالعقول، فهذه لا يصدر عن الواحد منها بالذات إلا فعل واحد، فالقوة الواحدة لا يجوز أن تكون -عندهم- مبدأ لأكثر من فعل واحد[1].

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٤٠، ٢٤١



ثم جعلوا هذا القول قاعدة عامة سلبوا بها عن المبدأ الأول كل شيء سوى جوده بالعقل الأول.

وقد تناولها الفخر الرازي، وأبطل حجج من سبقه من الفلاسفة عليها حجة حجة، حتى استأصلها من جذورها[1]، وأبطل كل تصور بنوه عليها في مواضع كثيرة، فأبطل ما قالوه في قوة الحس المشترك وسائر القوى الباطنة، وما قالوه في العقل الفعال وأنه الموجد لأنفس البشر والمؤثر فيها[2].

ونقضها كذلك أبو البركات البغدادي بأسلوب مختلف عن أسلوب الفخر الرازي وبأدلة عقلية بالغة؛ فقال: في موضع: «وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير، ولا تتكثر إلا طولاً حتى يكون (أ) علة (ب)، و (ب) علة (ج)، و (ج) علة (د)، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كان، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله. ونحن نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً له، كالإنسان والفرس، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس، وفرس وفرس من سائر أشخاص الأفراس، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر، ولا الآخر معلوله، فمن أين جاءت الكثرة عن المبدأ الأول؟...»[3].

وقال في موضع آخر: «ثم إنهم قالوا في المبدأ الأول: إنه لا يصدر عنه إلا واحد، وقالوا: يصدر عن الثاني ثلاثة، وهو واحد بالذات، بحسب اعتبارات متصورة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة، بل من جهة تعقلاته وتصوراته، فلم لا يجعل مثل ذلك عند المبدأ الأول... وهو أولى»[4].

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٤٦٠ وما بعدها.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٤١، ٢٤٢، ٣٣٧، ٤٠٣.

(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥١.

(٤) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٦.

ثم نقول: إنهم نسبوا إلى العقل الفعال جميع موجودات ما تحت فلك القمر مما لا يحصيه إلا الله تعالى. وهم يقولون عنه وعن بقية العقول: إنها جواهر بسيطة غير جسمانية، وبحسب قاعدتهم المذكورة ينبغي أن لا يصدر عنه إلا فعل واحد، فلماذا لم يجعلوا ذلك لأي عقل مما يأتي فوقه؟ ولماذا لم يجعلوه للمبدأ الأول؟ أليس هذا كله من التحكمات؟

٥- ثم لماذا وقفوا في العقول عند العقل العاشر أو العقل الفعال؟ لقد رأيت جوابين عن هذا السؤال: أحدهما نقله عنهم أبو البركات البغدادي، وذلك أنهم «جعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة»[1].

فهل هذا أساس علمي لبناء تصور عن الوجود؟ إنهم يزعمون أن معطيات الفلسفة يجب أن تكون يقينية، فكيف تيقنوا أن الوجود كله ينحصر في الأفلاك العشرة أو التسعة ونفوسها وعقولها والمبدأ الأول وما تحت فلك القمر؟ وكيف لو أدركوا بعض معطيات العلم الحديث في الفلك، وأعداد المجرات والنجوم والكواكب، وأن ذلك كله لا يعدو نقطة في بحر الكون العظيم، فكم من عقل يحتاجون، بل إن منطقهم يقتضي فتح باب لا ينتهي لأعداد العقول بحسب ما يكتشف من الأفلاك.

وثانيهما نقله ابن خلدون، فأرجع قولهم بالعشرة العقول إلى أنهم التزموا فيه نهاية عدد الآحاد، وهي العشرة[2].

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ص٥٠٦. وانظر أيضاً: ابن السيد البطليوسي، كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة ص١٠،٧.



وهذا أساس آخر يظهر فيه التحكم، إذ لماذا كان نهاية عدد الآحاد هو عدد العقول، أليس الواحد من الأعداد هو الأولى؟ أليس كل عدد فوقه هو مكرره، وكل عدد تحته هو جزؤه؟

ومهما ذكروا من أسباب لاختيار العدد فإنهم بتحديدهم عدد العقول بعشرة أو غيرها يتناقضون مع قاعدتهم الأساسية التي ذكرناها سابقاً، وهو أن كل تعقل يصدر عن العقول يقابله جود يتمثل في صورة موجودات. وبحسب هذه القاعدة وقاعدتهم الأخرى التي قالوا فيها: إن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد، فإن كان العقل العاشر كغيره - ولا بد - من حيث إنه يعقل العقل التاسع ويعقل ذاته، كان من الضروري - وذلك بحسب قواعدهم - أن ينشأ عن تعقله للعقل السابق عليه عقل آخر ونفس وفلك... وهكذا إلى ما لا نهاية، وما كان لهم بحسب ما وضعوه من القواعد أن يقفوا عند حد، وما كان لهم أن يحصروا الوجود كله فيما حددوه من العقول والأنفس والأفلاك، وجعلوه ثابتاً لا يتبدل ولا يتغير.

وقد أدرك ذلك العلامة ابن خلدون[1]، فجعل لإبطال الفلسفة عنواناً، ومما قال فيه: «واعلم أن هذا الرأي - يقصد تصورهم للوجود والعقول والأنفس والأفلاك - الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه... فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول - يقصد بحسب الترتيب التصاعدي وهو العاشر بحسب الترتيب التنازلي - واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب - يعني واجب الوجود وهو الله عز وجل - فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله تعالى، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [النحل:٨]. وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام

(١) قال عنه أحد فلاسفة الغرب، وهو الأستاذ فلنت Flint: إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون، وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه -عن كتاب عبد الحليم محمود- التفكير الفلسفي في الإسلام ج١ ص٢٧٤.

خاصة المعرضين عن العقل والنقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم من حكمة الله شيء»[1].

ومن جهة أخرى ماذا يقول هؤلاء الفلاسفة المسلمون في نصوص القرآن والسنة التي صورت لنا جانباً من الوجود، وأن الله يخلق ما يشاء بإرادته، وهو الذي خلق ما نعلم وخلق ويخلق ما لا نعلم، وأنه يزيد في الخلق ما يشاء كيف يشاء؟ ثمّ أين يقع في الوجود الذي تصوروه ما ذكر من مخلوقات الله عز وجل كالعرش والكرسي والسموات السبع والأرضين السبع، والجنة والنار؟.

٦- ومن تحكمات الفلاسفة في تصورهم للعقول والوجود ما أشار إليه أبو البركات البغدادي من انتقائيتهم وعدم موضوعيتهم، حيث قال «... وتركوا الكواكب بأسرها سدى لا عقول ولا نفوس لها، وجعلوا ذلك للأفلاك من جهة الحركات، وقالوا: إنها أجرام شريفة أزلية البقاء، ويستحق كل واحد منها أن يكون له نفس وحياة، وهو أحق من الإنسان بها، ونسوا الكواكب على كثرتها، فلم يذكروا لشيء منها نفساً ولا عقلاً، كأنهم رأوها في الفلك كالأجزاء مثل ما تكون الأعضاء في البدن، وما الأعضاء في البدن سدى، وكيف وقد خصوا كلاً منها بقوة من القوى، فما بال تلك خلت من هذا ولم تعرضوا عليها النظر»[2].

ثم قال: «فهذه حكمة أوردوها كالخبر، وتصوروا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض عليه، ولا يعتبر فيه! وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره، ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكر حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون»[3].

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٥٠٧.

(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٧.

(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٥٨.



٧- والحقيقة أن الأسس التي أسسها أولئك الفلاسفة قاصرة عن تفسير العناصر المشهودة من الوجود، وهي الجزئيات والحسيات. ويجب بمقتضى تلك الأسس أن تخرج هذه العناصر من الوجود، وذلك أنهم زعموا أن التعقل هو علة الوجود، والمقصود هو التعقل الذي يصدر عن العقول المفارقة العشرة، وآخرها العقل الفعال (وكان ينبغي أن يطبق ذلك على العقل الإنساني أيضاً، لأنه من العقول).

فإذا جمعت إلى هذا الأساس قاعدتهم في وظيفة العقل، وأنها عقل الماهيات المجردة، وعدم عقله الجزئيات والحسيات، وأن هذه الخصيصة تعم كل عقل، لأن العقول جواهر غير مادية، ولا يتصور أن تعقل ما ينقسم وما يتبدل من الموجودات، وهي الأمور الحسية والمعاني الجزئية. ثم أخذت هذه المجموعة من القواعد التي قعدوها والأصول التي بنوا عليها، عجزت أن تفسّر بمقتضاها كيف صدر عن كل عقل بعد المبدأ أجرام فلكية، وكيف صدر عن العقل الفعال هذه الموجودات الحسية التي نراها في منطقته من الكون بحسب ما قالوا، وهي ما تحت فلك القمر، فانظر إلى أشخاص الكون في الإنسان والحيوان والنبات والجماد والماء والهواء مما لا يحصيه بشر مهما كان، وأضف إليها ما قالوه من الأجرام السماوية، وما اكتشفه العلماء على مر العصور من الكواكب والنجوم والمجرات والموجودات الأخرى. فكيف نشأت هذه المحسوسات كلها من تعقل العقول المفارقة لذواتها، وذواتها لا تعقل أمثال تلك المحسوسات، وإنما تعقل الماهيات المجردة من معان وجواهر؟ إن الكون كله بحسب تصور أولئك الفلاسفة يجب أن يكون كله عقولاً ومعقولات كلية، ولا يكون فيه شيء حسي أبداً، لا في هذه الدنيا ولا في الآخرة. وهو خلاف ما نراه ونحسه ولا ينكره أحد.

قد يقولون: الجزئيات والحسيات متضمنة في تلك الكليات والماهيات العقلية[1]. لكن هذا لا يمكن قبوله إلا أن يقال: إن تلك المحسوسات نشأت عن

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٩. وانظر أيضا: الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٦٣.

تعقل الكليات والماهيات لها، وهذا يقتضي أن تكون المعقـولات عقـولاً، والعقـول عندهم لا تعقل المحسوسات، فلا يتم لهـم مـا أرادوا. أو يقـال: إن العقـول تعقـل الكليات وما تضمنته من فروعها الحسية، وهذا يقتضي أن تعقل العقـول الحسيات والجزئيات، وهو أيضاً خلاف ما قرروا! فـانظر إلى هـذه النتـائج والمـآلات لـذلك التصور الفلسفي، إنها ظلمات متراكبة لا يرى فيها الناظر غير الظلام.

٨- عنـاصر التـصور الفلـسفي للوجـود تتعـارض في جملتهـا مـع العقائـد الإسلامية المستمدة من كتاب الله عز وجل وسـنة رسـوله ﷺ. وهـذا لا يحتـاج إلى كثير من التدقيق بعد الكشف عن التناقـضات والـتحكمات والفقـر الاسـتدلالي في معظم معطيات الفلاسفة في ذلـك التـصور، ويظهـر ذلـك التعـارض في كثـير مـن الأمور، أخطرها ما يأتي:

أ- من ذلك تصورهم الله عز وجل أنه عقل محض، فإنك لـو أردت أن تـصفه سبحانه بما وصف به نفسه في القرآن الكريم، ومـا وصـفه بـه رسـوله ﷺ في سـنته الثابتة، أو أردت أن تسميه تعالى بأسمائه التي سمى بهـا نفـسه أو أنزلهـا في كتابـه أو علمها رسله، لوجدت أياً من ذلك يتناقض مـع تـصورهم الـسابق للخـالق الـذي يسمونه (المبدأ)، فخذ اسمه (الخالق) مثلاً، وما وصف به نفسه أنه خالق كـل شيء، وأنه خلق كل شيء بالفعل، فإنك لن تجد في تصورهم ما يقبل هـذا الاسـم للمبـدأ الأول، فهو عندهم لم يخلق شيئاً خلقاً مباشراً، وإنما فاض أو صدر عنه شيء واحـد. وقد يموه بعضهم بزعمه أن الفيض هو الخلق، وقـد يـسمونه (جـوداً)، لكنـك إذا دققت في كلامهم وقولهم: إن المبدأ الأول فاض عنه شيء واحد هـو العقـل الأول، وأن هذا العقل هو المعلول الأول لتعقل الإلـه لذاتـه، وأن تعقلـه (سـبحانه) لذاتـه أزلي، وليس أمراً حادثاً، علمت أن الفيض ليس خلقاً؛ لأن ما فاض عنـه أزلي مثلـه (سبحانه). وقل مثل ذلك في كل فيض نـسبوه إلى العقـول العـشرة المفارقـة، فهـذا الذي سموه فيضا ليس حدثاً من الأحداث، ولا يمكن أن يسمى خلقاً مـن العـدم،

ولا إنشاء لشيء لم يكن شيئاً. بل إن كلمة الفيض التي اختاروها لا تعبر عن حقيقة مرادهم السابق، وهو أن العقل الأول موجود من الأزل؛ لأن علته، وهي تعقل (المبدأ) لذاته موجودة من الأزل، والفيض لا يتصوره العقل إلا أن يكون حدثاً لكن الصورة التي يمكن التقاطها من قواعدهم ومقولاتهم للوجود كله هي صورة يظهر فيها شيء واحد أوله عقل لا حدود له وثانيه عقل أول، وثالثه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل الفعال وما فاض عنه من موجودات ما تحت فلك القمر. وهي صورة ثابتة محدودة أزلية لا خلق فيها ولا إرادة.

ب- وصفة الإرادة سَلْبُها عن الإله ظاهر في تصور أولئك الفلاسفة؛ لأن ما قالوه من الفيض إنما هو أمر ضروري في أذهانهم[1]، فإن العقل المطلق لا بد أن يحصل منه الفيض، ولا حيلة ولا إرادة لما فاض، ولا للفائض أن يمنعه.

ج- واسم (العليم) كذلك لا حظَّ للمبدأ الأول منه سوى العلم بالكليات والجواهر المجردة؛ لما تقدم أن العقل بكل أنواعه لا يدرك الجزئيات والحسيات عند زعماء الفلاسفة من المسلمين وغيرهم، بل إن جماعة منهم زعموا أن (المبدأ) لا يعرف من دونه، وكل عقل من العقول المفارقة يعرف من فوقه ولا يعرف من دونه تنزيها للأعلى عن معرفة الأدنى.

وقد خالفهم في هذا التصور فريق من الفلاسفة، كالفخر الرازي وأبي البركات البغدادي وأبي حامد الغزالي، كما ظهر في بعض كتبه مثل (تهافت الفلاسفة)، وكتاب (المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى)[2].

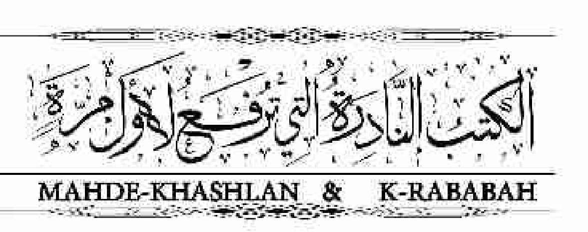
---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، بغية المرتاد ص١٠١.

(٢) فإن بيانه لمعاني أسماء الله الحسنى لا يتفق مع أصل جمهور الفلاسفة في أن العقل لا يدرك الجزئيات والحسيات. انظر الفصل الأول من كتابه في شرح معاني أسماء الله تعالى التسعة والتسعين ص٣٣، ٩٩.

والحقيقة أن تصور أولئك الفلاسفة لوظيفة العقل أي عقل، وتصورهم أن الله عز وجل عقل، يؤدي إلى إنكار كثير مما ورد في كتاب الله عز وجل من الأخبار والأفعال وإرسال الرسل وقصصهم مع أقوامهم، وذكر أسمائهم، وأسماء بعض الصالحين وبعض الملائكة، وبعض الكفار كأبي لهب وزوجته، وأسماء بعض مخلوقات الله عز وجل من النبات والحيوان والجماد، وتكليم موسى عليه السلام، والإسراء بالنبي ﷺ، وذكر المسجد الحرام والمسجد الأقصى، وسماعه سبحانه للمرأة التي جادلت النبي ﷺ في زوجها. وكذلك ما ذكر عن الجنة والنار وما فيهما، وعن الحساب والجزاء والقيامة وأهوالها، وعلاماتها الصغرى والكبرى... وغير ذلك كثير كثير، بل ما ذكر من المعاني الجزئية والحسيات في كتاب الله عز وجل قد يكون هو الأكثر. بل إن إنزال القرآن على شخص محمد ﷺ بوساطة جبريل عليه السلام، وإنزال الكتب السماوية على الرسل الكرام عليهم السلام، كل ذلك يتناقض مع تصور جمهور الفلاسفة؛ لأنه من المعاني الجزئية أو الحسية، والمبدأ الأول عندهم لا ينسب إليه مثل ذلك، بل تقدم أنه لا يعقل عندهم إلا ذاته، ولا يعقل من دونه من العقول المفارقة، مع أنها جواهر عقلية مجردة بحسب قولهم، حيث نزهوه عن معرفة ما دونه تشريفاً له كما سبق ذكره. وهم لا ينفون مجرد عقله لتلك الأمور الجزئية فحسب، وإنما قيامه بها أيضاً، فهي ليست من معقولاته ولا من مفعولاته، سبحانه وتعالى عما يقولون، وقد ينسبون بعضها إلى العقل الفعال، وقد يؤولون بعضها تأويلاً باطنياً.

ومن جهة أخرى فقد سبق زعمهم أن ما جاء به الوحي وأنزل على سيدنا محمد ﷺ، إنما نزل على متخيلته، وهي جزء من أجزاء الدماغ عندهم، لأن أصلهم في أن الجزئيات ليست من اختصاص العقل يقتضي أن تنسب إلى جزء من الدماغ. ومع ذلك فإن تناقضهم لا يكاد ينتهي، لأن العقل الفعال، وهو عقل مجرد مفارق عندهم، لا ينبغي أن يكون له دخل في الجزئيات والحسيات، فكيف يلقي بها من لا يعقلها؟! فما أكثر تناقضاتهم!



د- ذلك التصور الذي قال به أولئك الفلاسفة يؤدي إلى القول بوحدة الوجود، والذين يتبرؤون من هذا القول لا تصح براءتهم حتى يتبرؤوا من ذلك التصور الذي يفترض مبدأ فاضت عنه عقول تسعة أو عشرةٌ آخرها العقل الفعال الذي فاضت عنه موجودات ما تحت القمر، ومنها النفس الإنسانية، فإن الصورة التي ترسمها هذه المقولات الفلسفية هي: عقل مطلق لا حدود له فاض عنه بالضرورة عقل أول هو عقل بالفعل لا بالقوة[1]، وفاض عنه عقل ثان وفلك ونفس فلك... وهكذا إلى العقل الفعال الذي صدر عنه موجودات ما تحت فلك القمر، حسيها ومعنويها، وكل ما كان حسياً أو جزئياً فهو متضمن في الكليات التي يعقلها العقل الفعال[2].

فإذا أضفت إلى ذلك ما قالوه عن العقول، وأن كل واحد منها جوهر بسيط، وأنه عقل بالفعل، بمعنى أن جميع المعقولات حاضرة عنده، لا يستثنى منها شيء، فكلها سواء في ذلك، وما يشاهد من حسيات وجزئيات ومشخصات متضمن في معقولاتها الكلية، إذا جمعت مقولاتهم كلها ونظرت ببصيرتك إلى جملتها هل ترى سوى شيء واحد، وأن ما قسموه من تقسيمات ليس سوى أشياء ذهنية لا تدل في حقيقتها على انقسام وجودي، وإنما يراد بها تفسير الوجود العلوي والسفلي تفسيراً يوصل إلى هذه النتيجة، وهي وحدة الوجود.

إنك إذا أخذت هذا التصور الفلسفي عرفت المصدر الذي شرب منه (بشعور أو بدون شعور) من كان يقول: (أنا الحق) أو (سبحاني ما أعظم شاني) أو (ما في

---

(١) يعني أن المعقولات كلها حاضرة عند ذاته بالفعل! وهو ما يثير تساؤلاً عن الفرق بين العقل الأول وبين مصدره، بل عن الفرق بين العقول المفارقة مهما كان ترتيبها ما دامت عقولاً بالفعل، وليس منها شيء بالقوة، فجميعها حائز على كل معقول بالفعل، وهي في ذلك كالمبدأ، وهو شرك!

(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤٠٩. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٠٩.

الجبـة إلا الله)[1]، تعـالى الله عـما يقولـون. ومهـما اعتـذر لهـؤلاء معتـذر أو تـأول متأول[2]، فإن أي عذر أو تأويل لا يمكن أن يقبل عند أهل العقـول، لـدفع الكفـر عن أولئك الجاهلين، ما دام هنالك تصور فلسفي يعتـبر كالأصـل لتلـك الأقـوال، اللهم إلا أن يكون مع الاعتذار إنكار لذلك التصور نُقِل عن أولئك الجاهلين. وأما اعتبار ذلك من قبيل المجاز، فهو مجاز محرم، بما يشتمل في ظاهره على الكفر؛ وعندئذ يمكن أن يعتبر في ميزان أهل الفقه فسقاً كلامياً، ما دامت حقيقته لا تدل على وحدة الوجود أو الاتحاد مع الله سبحانه.

هذا وقد ذكر أبو بكر ابن العربي أنه التقى في بعض رحلاتـه أحـد الفلاسـفة، فزعم أن العقل الإنساني جزء من الله، وبعضهم قد زعـم أن الله قـد حـل فيـه، وأن بعضهم نأى عن التلفظ بالجزئية التزاماً بـما قالـه الفلاسـفة: إن الـذوات العقليـة لا تنقسم[3]. وأصل هذه الفكرة موجود في أصول فلسفة أرسطو، فقـد نقـل عنـه أنـه قال: «العقل قوة إلهية أو أكثر ما فينا ألوهية»[4].

ويشار هنا إلى أن بعض الغلاة من علماء الـصوفية تـأثروا بالتـصور الفلـسفي للوجود وقال بوحدة الوجود والاتحاد منهم ابن العـربي[5]، والـسهروردي الحلبـي الملقب بالمقتول[6]، وابن سبعين الـذي قـال بالوحـدة المطلقـة للوجـود، والوجـود

---

(١) انظر: محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٢٥.
(٢) انظر بعض ما ذكر في الاعتذار والتأويلات لهذه الأقوال: محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٢٥.
(٣) انظر: عمار الطالبي، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ج١ ص٢٧٦.
(٤) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود ص٥.
(٥) هو محمد بن علي بن محمد بن العربي أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بمحيي الـدين بـن عربي، الزركلي، الأعلام ج٦ ص٢٨١.
(٦) هو يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح شهاب الـدين الـسهروردي، نـسب إلى انحـلال العقيـدة، فأفتى العلماء بإباحـة دمـه فقتـل بـأمر الـسلطان، ومـن مؤلفاتـه (التلويحـات) و (هياكـل النـور)، و(مقامات الصوفية) و (اللمحات) وغيرها – انظر: الزركلي، الأعلام ج٨ ص١٤٠.



الجامع، والذات كلها عنده هي ذات الله سبحانه وتعالى[1]. وخير من عرض مقولات أصحاب هذه التصورات هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية في كتابه الموسوم بـ (بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد).

ومرجعية هؤلاء في الجملة هو تصورات الفلاسفة عن الوجود والعقول، وإن كان بعضهم أخذ آراءه عنهم بصورة مباشرة، وبعضهم بصورة غير مباشرة، وبعضهم حذف وأضاف وربما تظاهر بمخالفة الفلاسفة. وهناك من أخذ كل ما جاء به الفلاسفة، وهناك من أخذ بعضه؛ لتعزيز آرائه الاعتقادية أو السياسية. ونرى أن من أعمل معوله العلمي في هدم ذلك التصور الباطل والمتناقض والملفق، الذي ذكرناه آنفاً لأكثر الفلاسفة المسلمين، عن العقول وكيفية عملها، وعن الوجود وترتيبه، فقد أوهن الآراء والنحل والمذاهب التي أخذت عنهم، ولكن بصور متفاوتة[2].

٩- ونشير في آخر هذا الفرع إلى أن الذين قالوا بذلك التصور الذي بينا تناقضاته وتحكماته وتلفيقاته هم أوائل فلاسفة المسلمين الذين اقتبسوا معظم تصوراتهم من أقوال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وغيرهم. ومن أشهرهم الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل. والغزالي قلدهم في بعض كتبه، وخالفهم في كتب

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص١٣٥.

(٢) لا بد من التنويه هنا بأن ما ذكرناه مما يترتب على تصور الفلاسفة من القول بوحدة الوجود أردنا به الإشارة إلى بعض مظاهر التناقض بين ذلك التصور مع تصور الإسلام للوجود بحسب ما دلت عليه النصوص القطعية التي لا يظهر فيها سوى خالق خلق كل موجود سواه، له أسماء الجلال والكمال والجمال، وله الصفات العلى، قديم أزلي لا أول له وباق لا آخر له. ومخلوق لا يقارن بخالقه، بل هو عبد له اضطراراً أو اختياراً، حادث خلقه الله بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، خاضع لمشيئة خالقه في كل شيء. كما أردنا من ذلك بيان بطلان الأساس الذي قام عليه القول بوحدة الوجود، وهو تلك التصورات الفلسفية المحترقة بتناقضاتها.

أخرى وبخاصة كتابه (تهافت الفلاسفة)؛ فإنه لما عرض تصورهم عن العقول وكيفية ترتيبها أنكر عليهم ذلك وقال: «كل ما ذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رآه في نومه لاستدل به على سوء مزاجه»[1].

ومع ذلك فإن الإنصاف يقتضي أن نذكر بأن طائفة معتبرة من فلاسفة المسلمين المحققين خالفوا هذا التصور ونقضوه، وإن بقيت بعض آثاره في بعض كتبهم، منهم أبو البركات البغدادي والفخر الرازي والغزالي بعد تحوله.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن ابن رشد الحفيد كان ممن خالف ذلك التصور الفلسفي للفارابي وابن سينا ومن تبعهما. ورفض تصورهم للعقول المفارقة والعقل الفعال وفيضه على العقل الإنساني، وصدور النفوس الإنسانية عنه. كما أنه فسر مراتب العقول التي تقدّم ذكرها تفسيراً آخر، وجعلها مظاهر للنفس الإنسانية، وأن العقل الفعال لا يوجد خارجها، بل هو في الحقيقة جوهرها. ونأى بنفسه عن نظرية الفيض، وما نشأ عنها من نظريات، كنظرية الاتصال الصوفي (الاتحاد)، ووحدة الوجود[2].

وأما العلماء المسلمون من غير الفلاسفة، متكلمين وأصوليين وفقهاء وغيرهم فإنهم ينظرون إلى كثير من أفكار أولئك الفلاسفة على أنها شطحات وتوهمات وخيالات لا تتفق مع مبادئ الإسلام وعقائده[3].

---

(١) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة ص٢٩.

(٢) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٣٠٠، ٣٠٩.

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد ص١٥٤، ٢٣٥، ٢٣٦. الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٩. ابن الهمام – كتاب التحرير في أصول الفقه، مطبوع مع تيسير التحرير لأمير بادشاه ج٢ ص٢٤٨ ومع الكتاب المسمى بالتقرير والتجبير لابن أمير الحاج ج٢ ص ١٦٤.



الفرع الرابع
تعريفات للعقل تمثل اتجاه الفلاسفة

قبل أن نذكر بعض التعريفات التي تمثل اتجاه الفلاسفة في اعتبار العقل ذاتاً مستقلة نبين ثلاثة أمور يحسن أن تؤخذ بعين الاعتبار في هذا المقام، وهي:

الأمر الأول: أن الفلاسفة يساوون في الماهية بين الشيء الذي أطلقوا عليه اسم العقل والشيء الذي أطلقوا عليه اسم النفس الناطقة أو النفس الإنسانية، بخلاف غيرهم من العلماء المسلمين، حيث يعتبرون أن العقل عرض من أعراض النفس الإنسانية التي هي عندهم ذات مستقلة.

الأمر الثاني: أنّ معطيات الفلاسفة حول ماهية العقل وتعريفه قد تسربت إلى كثير من المصنفين من غير الفلاسفة. ويمكننا القول إن كل تعريف للعقل بأنه جوهر هو في أصله تعريف فلسفي، وإن وجد في بعض كتب المصطلحات أو الأصول أو الكلام أو التفسير. على أن كثيراً ممن نقلوا مثل تلك التعريفات لا يعبرون عن موافقتهم الفلاسفة في تصورهم الذي بيناه فيما مضى. وقد يذكرونه استكمالاً لما قيل في معنى العقل، وربما أعجب بعضهم التعريف دون النظر إلى ما وراءه من مقاصد الفلاسفة، أو ظن أنهم يعرفون النفس بمعنى الروح التي وردت النصوص بذكرها. ومهما كان السبب فإن كل تعريف يعرف العقل بأنه ذات أو جوهر بسيط فأصله فلسفي سواء أدرك ذلك من أحضره أو لم يدرك.

الأمر الثالث: أن كثيراً من الفلاسفة لم يعرفوا جنس العقل الشامل لجميع أنواعه ومراتبه، سواء تعلق بالبدن أو كان مفارقاً له، وسواء كان في مرتبة القوة أو مرتبة الملكة أو مرتبة الفعل أو مرتبة العقل المستفاد، وإن كان بعضهم عرف النفس الناطقة التي هي في حقيقتها عقل تعلق بالبدن الإنساني.

وأغلب الظن عندي أن تعريفاتهم لأول مراتب العقل الذي أطلقوا عليه اسم العقل بالقوة أو العقل المادي أو العقل الهيولاني تعبر عن تعريفهم لجنس العقل

الذي يتعلق بالبدن؛ لأن العقل في تلك المرتبة هو الذي يقوم في أول الأمر بوظيفة تجريد المعقولات من المادة ولواحقها المادية، أي صنع المعقولات كما عبر بعضهم[1]. ثم يقوم بوظيفة قبول تلك المعقولات التي صنعها، فيدخل عندئذ في مرتبة العقل بالفعل.

كما أنهم صرحوا بأن الاسم الحقيقي للنفس الناطقة هو العقل، وإنما سميت نفساً من جهة تعلقها بالأجسام وفعلها فيها أفعالا مخصوصة، وأما من حيث جوهرها فلا تسمى نفساً[2].

وفيما يأتي نذكر طائفة من تعريفاتهم:

١- العقل هو جوهر غير جسماني يدرك المعقولات دون المحسوسات والكليات دون الجزئيات[3]، فهذا تعريف شامل لجنس العقل مهما كان نوعه أو كانت مرتبته.

٢- عرف الفارابي العقل المادي (العقل الهيولاني أو العقل بالقوة) بأنه «نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها العقلية، بحيث إذا انتزعتها صارت هذه الذات وتلك الماهيات والصور شيئاً واحداً. وقد سبق تعليقنا على هذا التعريف وما فيه من غموض وتردد ومرونة، ومع ذلك يمكن أن يفهم منه أن العقل في أول مراتبه يكون ذاتاً لا يُعرف الشيء الذي تتقوم به»[4]. وأنها في تلك المرتبة تكون جوهراً ليس له

(١) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٣٠٧.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٢٢٢.

(٣) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص٤١٣.

(٤) يفهم هذا من تردد الفارابي في التعبير عن ماهية العقل الهيولاني في تعريفه المذكور. وهو ما صرح به ابن سينا والفخر الرازي، وهو أن ماهية النفس الناطقة مجهولة وإن كانت داخلة في مقولة الجوهر. انظر: الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص ٢٣٢، ٢٣٥.



أية صورة، فإذا أدرك المعقولات صار ذاتاً لها صورة أي متشكلة بتلك الصورة، فتأخذ اسماً آخر هو العقل بالفعل؛ فالذات العاقلة متحدة في الجوهر بما تعقله عند الفارابي، والكل ذات واحدة.

وتعريفه للعقل الهيولاني مأخوذ من تعريف أرسطو له؛ حيث عرفه بأنه جزء النفس الذي يستعد لإدراك جميع المعقولات، وقد تقدم ذلك.

٣- أما ابن رشد فقد عرف العقل الهيولاني بأنه «النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء». فهذا العقل عنده ذات مستقلة، ولا يتأثر بالمعقولات ولا يتحد معها، وهو مجرد عنها كما أنه مجرد عن الجسم الذي يتعلق به. والمراتب الأخرى التي ذكرها غيره من الفلاسفة لا ينكرها، ولكنه يرى أنها أوضاع وأحوال النفس، فهي نفس واحدة تمر في أوضاع لا من حيث ذاتها ولكن من حيث تعقلاتها[١].

٤- وعرفه الجرجاني[٢] بعدة تعريفات وصحح منها واحدة فقال «العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا. وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان. وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل. وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة؛ وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها»[٣]. وقيل: «العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة وسميت ذهناً

---

(١) محمود قاسم، في النفس والعقل ص١٤٢ وما بعدها.

(٢) هو علي بن محمد المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف ومتكلم ومن كبار علماء اللغة العربية، الزركلي، الأعلام ج٥ ص٧.

(٣) هذا التعريف يمثل الاتجاه الآخر في ماهية العقل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

لكونها مستعدة للإدراك»[1]. ثم صحح تعريفاً تبناه فقال: «والصحيح أنه جوهر يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة»[2].

ثم شرع في تعريف مراتب العقول التي سبق ذكرها عند سائر الفلاسفة، والظاهر أنه موافق لجماهير الفلاسفة في اعتبار العقل ذاتاً مستقلة، وأن العقل هو النفس، وكذلك في تعريفه لمراتب العقل، ولكنه يخالف جمهورهم ويتفق مع الفخر الرازي وأبي البركات البغدادي في أن العقل يدرك جميع المدركات، كلية كانت أم جزئية، محسوسة كانت أم غير محسوسة، وذلك ظاهر في التعريف الذي صححه[3].

٥- ومن التعريفات الأصولية التي تأثرت برأي الفلاسفة واعتبرت العقل ذاتاً مستقلة، دون أن يوافقهم على ما قالوه في مراتب العقول ومراتب العقل الإنساني ووظيفته، تعريف أحدهم للعقل بقوله: «هو جسم لطيف مضيء محله الرأس، وأثره يقع على القلب، فيصير القلب مدركا الأشياء بنور العقل، كالعين تصير مدركة الأشياء بنور الشمس...»[4].

وهذا تعريف ملفق من تصور الفلاسفة وتصورات غيرهم؛ فقد اعتبر العقل ذاتاً مستقلة كالفلاسفة، ولكن خالفهم فلم يعتبره جوهراً بسيطاً، وإنما اعتبره جسماً؛ ولعل تأويل ذلك أن الفلاسفة لما أطلقوا النفس الناطقة على العقل، والنفس هي الروح عند جمهور علماء المسلمين، وهي جسم غير مادي ولا محسوس، وقد يعبر بعضهم بأنه جسم نوراني، كما نقلناه سابقاً عن ابن القيم، والروح هي التي

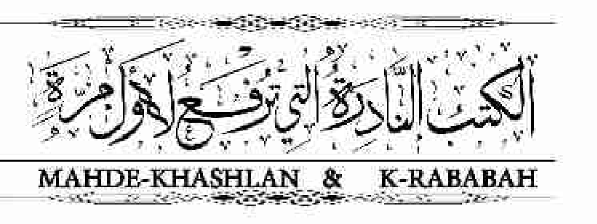
---

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٥١، ١٥٢.

(٢) نفسه ص١٥٢. وأخذه عنه بعض أصوليي الحنفية، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ج٢ ص١٦٢. وانظر: البركتي محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه ج١ ص٣٨٤، ٣٨٥. وانظر أيضا: أحمد بن إدريس المالكي، الأمنية في إدراك النية ج١ ص١٨.

(٣) الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٥٢.

(٤) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ج٢ ص١٦٣.



تعقل عند أولئك الجمهور، ولها وظائف روحية أخرى غير التعقل، فكأن صاحب هذا التعريف جعل العقل جزءاً من الروح يسكن في الدماغ، وظيفته الإنارة على الجزء الروحاني الذي يسكن القلب، فيدرك؛ وكأنه يشير إلى قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ [الحج:٤٦]. وهو تلفيق بين رأي الفلاسفة والأطباء وبعض الفقهاء وظاهر النص المذكور. والتلفيق لا يراد به التوفيق، وإنما الجمع بين عناصر من مقولات مختلفة في بيان حقيقة العقل.

٦- ومن جملة التعريفات التي ذكرها الزركشي في المحيط بلفظ القيل: أن العقل (جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات). وهذا التعريف ذكره آل تيمية في المسودة، والماوردي في (آداب الدين والدنيا)، وحكم بفساده من وجهين[١] سيأتي ذكرهما فيما بعد.

والواقع أن أكثر كتب الأصول يذكر أصحابها في المباحث الأولى منها (وهي المقدمات) تعريف العقل، فيستحضرون كافة الاتجاهات في تعريفه، ومنها اتجاه الفلاسفة؛ فيذكرون بعض تعريفاتهم أو جزءها الأول الذي يشيرون به إلى ماهية العقل عندهم، وأنه جوهر. وأكثر الأصوليين يردون على الفلاسفة بأساليب مختلفة، ويرجحون أنه عَرَض[٢].

وكذلك أصحاب كتب المصطلحات، فإنهم يذكرون معنى المصطلح بحسب ما قيل فيه؛ فيذكرون معنى العقل، ومعنى مراتبه التي ذكرها الفلاسفة، وبعضهم يختار ويصحح، كما نقلنا عن الشريف الجرجاني سابقاً. وبعضهم لا يفعل ذلك،

---

(١) الزركشي، المحيط ج١ ص٨٥. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه ج٢ ص٩٧٧. الماوردي، أدب الدنيا والدين ص١٨. وانظر: الكلوذاني، التمهيد ج١ ص٤٣، ٤٦.

(٢) انظر: الزركشي، المحيط ج١ ص٨٥، ٨٧، ٨٩. الكلوذاني، التمهيد ج١ ص٤٣، ٤٦.. القاضي عبدالجبار، المغني ج١١ ص٣٧٥ وما بعدها.

وبعضهم يصرح برفض ما ذهب إليه الفلاسفة من تقسيمات العقول، ووظيفة العقل وكيفية عمله[1].

المطلب الثالث
ماهية العقل عند غير الفلاسفة من علماء المسلمين
(تصور العقل على أنه عرض)

نجعل هذا المطلب في فرعين:

- الفرع الأول: بيان هذا الاتجاه وأدلته
- الفرع الثاني: حقيقة العرض الذي يعبر عنه بالعقل

الفرع الأول
بيان هذا الاتجاه وأدلته

مقصودنا من (علماء المسلمين غير الفلاسفة) جمهور الفقهاء وجمهور الأصوليين وجمهور المتكلمين، وغيرهم ممن لم يشتغلوا في الفلسفة، ولم يقبلوا معطيات الفلاسفة، وإنما نسبنا هذا القول (العقل عرض لا جوهر) إلى الجمهور من هؤلاء، لا إلى الجميع، لأن البحث أظهر أن بعض المتكلمين والأصوليين والفقهاء والمؤلفين في المصطلحات وغيرهم عبروا عن تصورهم للعقل بأنه ذات مستقلة: جوهر مجرد أو جسم غير مادي، وإن خالفوا الفلاسفة في تصوراتهم حول العقول وأنواعها ووظائفها، واقتصروا فيما أخذوه عنهم بما ذكر من أن العقل جوهر.

وأغلب الظن عندي أن هذه القلة من علماء المسلمين غير الفلاسفة إنما اختاروا هذا التصور بسبب اعتقادهم أن العقل والنفس (الروح) شيء واحد، كما صرح به الفلاسفة، وكما أيده أبو حامد الغزالي، وهو من العلماء الذين كان لهم أثر لا ينكر في حقول الفلسفة والكلام والأصول والفقه، فقد ورد في بعض كتبه أن

(١) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٩.



«العقل والنفس والروح والقلب تطلق على شيء واحد»[1]. فلما أرادوا تعريف العقل عرفوه على أنه النفس، وأن كلا منهما عين من الأعيان، وربما نسب ذلك إلى أهل السنة والجماعة[2].

وهذه دعوى غير مسلمة، بل يكفي الباحث أن ينظر في مقدمات الكتب الأصولية، وفي مباحث التكليف عند علماء الكلام وعلماء الأصول، ليرى أن جمهور علماء المسلمين في مختلف الحقول العلمية يفرقون بين النفس والعقل، وأن النفس ذات لها صفات وأعراض لازمة وغير لازمة، وأن العقل أحد صفاتها أو أعراضها، وهي محله، ولها أعراض غيره كثيرة منها الحياة والإرادة والعلم والتفكر والتذكر والتلذذ والتألم، ولها مكان هو بدن الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة، والله أعلم بمكانها في عالم البرزخ، ولها حيز هو البدن الإنساني، وهي تتحرك، وتنفخ في البدن، فتدخل فيه، وتخرج منه، وتتناولها الملائكة وتتوفى بالليل وترسل في النهار، وتنتقل من حيز إلى حيز، ويصعد بها إلى السماء وينزل بها إلى القبر...

وأعراضها كثيرة ذكر طائفة منها ابن القيم في كتابه (الروح)، وساق على حركاتها وأوصافها وأعراضها وأفعالها أدلة صحيحة من القرآن والسنة[3]. كذلك أجاب بأدلة قوية على الفلاسفة الذين يعتبرونها جوهراً بسيطاً له وظيفة واحدة هي إدراك المعقولات، وعن شبهاتهم التي أوردوها على القائلين بجسميتها[4]. ولا بد من التنويه هنا بأن جميع الحجج التي أوردها ابن القيم ساقها للاستدلال على أن الروح (النفس) جسم نوراني غير محسوس، ولا يقصد بها إثبات جسمية العقل، بل العقل عنده (كبقية العلماء من غير الفلاسفة) عرض من أعراض الروح. وقد أشار

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج٢ ص ١٣٤٦.
(٢) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٨.
(٣) ابن القيم، الروح ص٤٧٤-٥٠٣.
(٤) ابن القيم، الروح ص٥٠٤-٥٤٣.

إلى ذلك في كتاب آخر هو (مفتاح دار السعادة)، حيث أشار فيه إلى أن العقل في حقيقته هو (بصر القلب للحق) [1]، والبصر إما أن يكون فعل القلب أو غريزة فيه، وكلاهما عرض.

أما الفلاسفة ومن وافقهم فالنفس الإنسانية عندهم جوهر بسيط مجرد عن المادة وعلائقها، ولا يوصف عندهم بمكان ولا حركة ولا وضع معين ولا دخول ولا خروج، فلا هي داخل العالم ولا خارجه، ولا هي ساكنة ولا متحركة.

لكن أكثر علماء المسلمين من غير الفلاسفة يعارضونهم في دعوى جوهرية النفس، ويرون أنها جسم غير مادي، ولا ينفون عنها تلك الأعراض التي نفاها الفلاسفة، ويصفونه بأهم أعراضه مثل الحياة والحركة والإرادة والإدراك والعلم [2]. فهم إذن عندما يردون على الفلاسفة في مقولتهم بجوهرية النفس، ويثبتون الجسمية لها، لا يقصدون إثبات الجسمية للعقل، لأنهم يرون أنه عرض في ذلك الجسم (الروح أو النفس)، وشتان ما بين الجسم وعرضه.

فالعقل عند غير الفلاسفة عرض في محل، ومحله هو النفس أو الروح أو القلب غير المحسوس. واستدلوا على ذلك بنصوص القرآن والسنة، وأجابوا عن دعوى الفلاسفة بأدلة عقلية.

ومن أهم أدلتهم كيفية استعمال القرآن والسنة للفظ العقل ومشتقاته، ذلك أن ما ورد في القرآن من مشتقات (العقل) جميعه أفعال، ولم يستعمل لفظ العقل اسما

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ص٢٦٠

(٢) وهذا يظهر بوضوح في تعريفاتهم للروح، انظر مثلا: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج٤ ص٤٩٤ طبع دار المعرفة، بيروت. الفيومي، المصباح المنير مادة (روح). محمد حسنين مخلوف، المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية ص٩. ابن القيم، الروح ص٤٧٤. والذي ينبغي ملاحظته أن أصل الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم من علماء المسلمين هو ثبوت تلك الأعراض المذكورة ومنها العقل للنفس أو عدم ثبوتها لها، فمن أثبتها جعلها من مقولة الجسم، ومن نفاها جعلها من مقولة الجوهر البسيط غير المادي.



لذات مستقلة، كما يقول الفلاسفة، ففي القرآن الكريم ورد من هذه المشتقات: (يعقلون)، و (تعقلون) و (يعقلها) و (نعقل) و (عقلوه)، والقرآن في جميع الآيات التي ذكرت فيها تلك الأفعال قد جعل فاعلها هو نفس الإنسان، فالعقل - بحسب القرآن الكريم- فعل، والنفس الإنسانية هي الفاعل لهذا الفعل. والفاعل ذات، والفعل عرض من أعراض تلك الذات.

وأما السنة الصحيحة فلا يكاد يوجد فيها إلا مصدر الفعل عقل، وليس العقل الذي هو اسم لذات مستقلة؛ وذلك في حديث أخرجه الشيخان، وهو ما روي عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟» قلن بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها»[1].

قالوا: فإن رسول الله ﷺ قد فسر العقل بضبط العلم وإمساكه[2].

ومن أجمع ما قيل في الاستدلال بالقرآن والسنة على أن العقل عرض قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر. وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلا كما يجيء في القرآن

(١) متفق عليه، اللؤلؤ والمرجان، رقم الحديث: ٤٩.

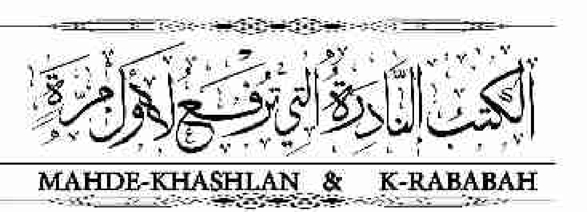
(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٤٩، ٢٥٠.

﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [العنكبوت:٤٣]، ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ ﴾ [الحج:٤٦]، ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [يونس:٤٢]، ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾ [الملك:١٠]، وهذا كثير، وهذا مثل لفظ (السمع)، فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعاً، وكذلك البصر... ثم يُعبَّر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك، فيقال للقوة التي في العين: بصر، والقوة التي يكون بها السمع: سمع، وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل»[1].

ويقترب من هذا النظر ما ورد في حدود الباجي، استنباطاً من قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الحج:٤٦]، فقد قال: «فوصف القلوب بأنها يعقل بها -يعني أن الإنسان يعقل بها-، فلولا أن العقل موجود بها لما وصفت بذلك حقيقة، كما لا توصف الأذن بأنه يرى بها... وأيضاً فإنه قال: ﴿ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾، فأضاف منفعة كل عضو إليه، كما فعل في الأذن، وكما قال تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ ﴾ [الأعراف:١٩٥]، فأضاف إلى كل عضو المنفعة المخصوصة به، فثبت بذلك أن العقل منفعة القلب ومختص به»[2]، ولا شك في أن ما قاله الباجي دليل قوي على أن العقل عرض؛ لأن منفعة العضو عرض؛ حيث لا توجد إلا بوجوده، وهذا معنى العرض. وأما الذات فهي ذلك العضو الذي تختص به تلك المنفعة، وهو القلب، كما جاء في طائفة من الآيات الكريمة ومقابلته بالبصر يدل على ذلك أيضاً، فكما أن البصر منفعة العين، وهو عرض من أعراضها، فكذلك العقل

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٥١، ٢٥٢.

(٢) القاضي أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول (ضمن كتاب يجمع ثلاث رسائل) ص١٠١.



بصر القلب، وهو عرض من أعراضه. وهذا المعنى قطعي في كتاب الله عز وجل؛ حيث وصف القلب بأوصاف وصفت بها العين سواء من حيث الموانع والغواشي أو عكسها.

واتفقت كلمة أصحاب هذا الاتجاه على أنه لا يوجد أي دليل شرعي يمكن أن يستدل به لقول الفلاسفة. وكان بعض من فتن بأقوال الفلاسفة وتصوراتهم عن العقل الإنساني والعقول المفارقة والعقل الفعال قد استدلوا بحديث نسبوه إلى الرسول ﷺ، وبعض أقوال السلف في فضل العقل، وزعموا أنها توافق ما ذهب إليه الفلاسفة من التصورات:

فأما ما قالوا: إنه حديث فهو (أول ما خلق الله العقل، فقال: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب والعقاب)، قالوا: هذا الحديث يدل على أن العقل جوهر، إذ لو كان عرضاً لما كان أول ما خلق الله تعالى[1]، حيث رووه برفع كلمة (أول) ليواطئوا قول الفلاسفة: إن أول ما صدر عن الله عز وجل هو العقل الأول.

وقد أجيب عن الاستدلال بهذا الحديث بأنه موضوع، وقد وصفه أهل الاختصاص بعدة أوصاف شنيعة، كقول أحمد بن حنبل: «هذا الحديث موضوع ليس له أصل»، وقول العقيلي «لا يثبت في هذا الباب شيء»، وقول ابن القيم «أحاديث العقل كلها كذب... »، وقول السمهودي: «هو كذب لا أصل له»، وقول ابن الجوزي: «المنقول عن رسول الله ﷺ في فضل العقل كثير، إلا أنه بعيد الثبوت»، وقول أبو حاتم ابن حبان الحافظ «لست أحفظ عن النبي ﷺ خبراً صحيحاً في العقل»، وقول الألباني في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفة): «ومما يحسن التنبيه

(١) الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٦١. الزركشي، المحيط ج١ ص٨٧. الغزالي، إحياء علوم الدين ج٢ ص١٣٤٦. الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٩٢.

عليه أن كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصح منها شيء، وهي تدور بين الضعف والوضع».

وقد تتبع ابن تيمية رواة الحديث المذكور، وأورد ما قيل فيهم بما لا يدع مجالا للشك في كون هذا الحديث موضوعاً وكذباً على رسول الله ﷺ، وأنه لا يحتج به على أي شيء[(١)].

وقد وردت آثار عن السلف في بيان شرف العقل اطلعت على طائفة منها، ولم أجد فيها ما يدل بقطع أو بغلبة ظن على أن العقل له ذات مستقلة[(٢)].

وعلى أية حال فإن القول الفصل هو لكتاب الله عز وجل، فإن مشتقات فعل العقل لم تذكر إلا في معرض المدح، فمدح الله عز وجل الذين يعقلون وذم الذين لا يعقلون. لكن ليس فيه شيء يدل على أن في الإنسان نفساً أو روحاً أو قلباً خلق الله فيها صفة الإدراك والتعقل بجانب ما خلق فيها من الصفات الأخرى.

إيرادات أوردها أصحاب هذا الاتجاه على الفلاسفة:

ومما أورده المتكلمون والأصوليون والفقهاء على زعم الفلاسفة أن العقل جوهر بسيط ما يأتي:

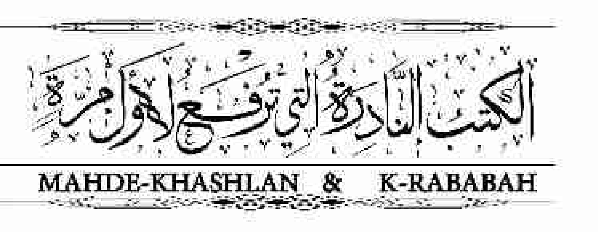
١ - قالوا: (إن الجواهر متماثلة، فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها، ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله)[(٣)]. وأغلب الظن أن هذا الإيراد على قول الفلاسفة صادق، ولكنه يحتاج إلى توضيح وبيان وإضافة.

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص١٦٩ وما بعدها، وانظر هوامش المحقق على هذا الكتاب موسى بن سليمان الدرويش صفحات ١٦٩-١٧٩. وانظر: ابن الجوزي، ذم الهوى ص٧.

(٢) انظر مثلا: الماوردي، كتاب أدب الدنيا والدين ص١٩، ٤٠.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين ص١٨.



وبيانه أن الفلاسفة يقررون أن كل جوهر مجرد عن المادة وعلائقها فهو عقل بالفعل يعقل ذاته ويعقل غيره[1]. وفي الوقت نفسه يقررون أن النفس الناطقة في أول مراتبها تكون عقلاً بالقوة، كما بينا ذلك في المطلب الثاني. فإذا كانت النفس الناطقة في أول مراتبها عقلاً بالقوة فهي ليست عقلاً بالفعل مع أنها جوهر بسيط مجرد، وهذا تناقض.

وقد روي أن بعضهم كتب بهذا الإيراد إلى الشيخ ابن سينا، فأجاب عنه بجواب لا يريح نفساً ولا يشفي غليلاً، بل ينقض شيئاً من مقرراتهم، فإنه قال: إن العقل بالفعل هو ما كان مجرداً عن المادة تجريداً تاماً، والنفس ليست في هذا المقام من التجريد لتعلقها بالبدن بوجه من الوجوه، يعني تدبيره[2].

وهذا جواب ينقض ما طالما كرروه من أن النفس الناطقة هي العقل، وأنها وإن كانت تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فإنها تبقى مجردة عنه[3]، سواء أكانت في المرتبة الأولى (العقل بالقوة) أم كانت في مراتب العقل الأخرى. ولو سلمنا أن النفس الناطقة ليست في مقام التجريد التام في أول مراتب العقل لكانت كذلك في كل مراتبه لسببين:

الأول: أن عملها في تدبير البدن لا يفارقها ولا ينفصل عنها، بل هي كذلك، وإن صارت عقلاً بالفعل أو عقلاً مستفاداً، بل الظاهر أن إدارتها للبدن لا تظهر إلا في هاتين المرتبتين. ولو افترضنا أن النفس الناطقة منعت من التعرض للمعقولات لما تمكنت من تدبير البدن. فلو صح قول الشيخ: إن النفس الناطقة لا تكون في مقام التجريد التام في مرتبة العقل بالقوة لكانت كذلك في جميع مراتبها، وهذا يؤدي إلى

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٦٩، ٣٧٢.

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٢٧٣.

(٣) الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج٧ ص٢٥٤.

القول بأن العقل الإنساني ليس مجرداً تجريداً تاماً عن المادة وعلائقها، وهو خلاف ما اعتمدوه ومنعوا خلافه.

السبب الثاني: أن ما يسمى عقلا بالفعل أو عقلاً مستفاداً لا يكون كذلك إلا نسبياً، وليس بصورة مطلقة؛ لأنه لا يوجد عقل إنسان قد أدرك جميع المعقولات والحقائق إدراكاً فعلياً، وإنما هو عقل بالفعل بالنسبة لما أدركه، وعقل بالقوة بالنسبة لما لم يدركه. وإذا كان كذلك فهو بالاعتبار الثاني كالنفس الناطقة في مرتبتها الأولى، فهو إذن غير تام التجريد، وهي النتيجة نفسها التي أدى إليها النظر في السبب الأول.

٢- ومن الإيرادات التي قيلت على دعوى جوهرية العقل قول بعض الأصوليين: إنه لو كان جوهراً يعقل ذاته وغيره لصح أن يكون مكلفاً، وإن كان مفارقاً، لأن العقل مورد التكليف، ولم يقل أحد بورود التكليف على العقول المفارقة[١].

٣- ومما أورده الماوردي أيضاً على أصحاب الاتجاه الأول «أن الجوهر يصح قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقل بغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل... فامتنع أن يكون العقل جوهراً»[٢].

ويقترب من هذا ما أورده القاضي عبد الجبار الذي يرى أن العقل عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف؛ فقد قال: «فإن قيل: جوزوا أن العقل غير هذه العلوم وإن لم يجز أن ينفك أحدهما من الآخر، قيل له: إن كل غيرين فلابد أن يصح على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلا التبس حالهما بحال المعنى الواحد»[٣].

---

(١) أورد هذا الإيراد أبو الخطاب الكلوذي، التمهيد ج١ ص٤٦.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين ص١٨.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني ج١١ ص٣٧٥، ٣٧٦.



وتطبيق ما قاله القاضي على نفي دعوى جوهرية العقل هو ما قاله الماوردي آنفاً من جواز وجود عقل بغير عاقل.

٤- ومما أورده القاضي عبد الجبار أيضاً أن العقل لو كان جوهراً، والحال أنه قائم بنفسه ولا يحتاج وجوده إلى وجود أي شيء غيره من أشياء الكون، فهذا يقتضي جواز وجود العقل مع وجود العلم وعدم العلم وضد العلم، وهذا محال[1].

الفرع الثاني
حقيقة العرض الذي يعبر عنه بالعقل

بالرغم من اتفاق جماهير علماء المسلمين من غير الفلاسفة على كون العقل عرضاً من أعراض النفس الإنسانية، إلا أنهم اختلفوا في حقيقة العرض الذي يختص باسم (العقل).

وقد ورد في مطالع تعريفاتهم للعقل ألفاظ متباينة، قد يظن الناظر فيها أنها تعبر عن اختلافات كثيرة في تحديد معنى العقل، وأنه لا يجمعها سوى الاتفاق على أنه عرض، من تلك الألفاظ وصفهم العقل بأنه (قوة) و(صفة) و (غريزة) و(هيئة) و(نور معنوي) و(آلة) و(مجموعة من العلوم).

وإذا دققت النظر في معاني هذه الألفاظ في اللغة والاصطلاح تبينت أن الخلاف في أكثرها لفظي أو شبه لفظي، وأن الاختلاف الحقيقي إنما هو على قولين في بيان حقيقة العقل مع الاتفاق على أنه عرض من أعراض النفس يؤهلها للإدراك والفهم وتحصيل العلوم. وذلك أن الألفاظ الخمسة الأولى متقاربة جداً في معناها، ويجمعها وحدانية العرض الذي هو حقيقة العقل، فالعقل بحسب هذه الألفاظ عرض واحد هو صفة في النفس أو كيفية راسخة فيها، أو غريزة فيها، بمعنى طبيعة من طبائعها التي فطرت عليها.

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني ج١١ ص٣٧٦.

لكن التصور الأخير يشير إلى أن العقل عرض مكون من مجموعة من المعارف أو العلوم المعينة، إذا حصلت للنفس صارت مهيأة للإدراك والفهم، فأصل الخلاف في حقيقة العرض الذي يعبر عنه بالعقل ينحصر في قولين، غير أن بعض العلماء حاول أن يجمع بين القولين السابقين، ورأى أن العقل غريزة تنشأ في النفس عندما يحصل فيها مجموعة معينة من العلوم، فهذه ثلاثة أقوال نبينها فيما يأتي:

القول الأول: (العقل كيفية راسخة في النفس):

وخير ما يمثل هذا القول هو ما ذكره أصحابه من تعريفات للعقل، ونختار منها ما يأتي:

أولاً: تعريف العقل بأنه غريزة: من ذلك:

١- العقل هو غريزة يتأتى بها درك العلوم[1].

٢- العقل غريزة يُهيأ بها -الإنسان أو نفسه- لدرك العلوم النظرية[2].

٣- وممن عرف العقل بأنه غريزة الحارث المحاسبي؛ فقال في موضع: «فأما ما هو معنى العقل في الحقيقة، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه». وفي موضع آخر قال: «فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده أقام به على البالغين للحلم الحجة... ». ولخص رأيه في معنى العقل بقوله: «والذي هو عندنا أن العقل غريزة، والمعرفة عنه تكون»، فهو عنده (غريزة يتوصل بها إلى المعرفة)[3].

٤- كذلك روي عن الإمام أحمد أنه ممن كان يرى أن العقل غريزة[4].

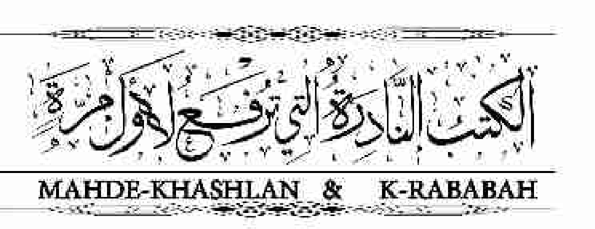
---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه ج١ ص٩٦.

(٢) زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة ج١ ص٦٧.

(٣) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠١، ٢٠٥.

(٤) آل تيمية، المسودة ج٢ ص٩٧٨.



٥- من التعريفات التي ارتضاها أبو حامد الغزالي للعقل قوله «العقـل هيئـة وغريزة في جوهر الإنسان ونفسه يتهيأ بها للانطباع بالمعقولات»[(١)].

٦- كذلك ارتضى ابن تيمية تعريف العقل بأنه غريزة، فقـد قـال: «وقـد يـراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التـي بهـا يعلـم ويميـز ويقـصد المنـافع دون المضار»، ثم قال: «وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن في العـين قـوة بهـا يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء»[(٢)].

٧- والسفاريني أيضا عرف العقـل بأنـه غريـزة، فقـال: «وهـو غريـزة لـيس بمكتسب، بل خلقه الله تعالى يفارق به الإنسان البهيمة، ويـستعد بـه لقبـول العلـم وتدبير الصنائع الفكرية»[(٣)].

ثانياً: تعريف العقل بأنه قوة: اختار بعض العلماء أن يعرف العقل بالقوة، مـن ذلك:

١- قول بعضهم «العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات»[(٤)]. وهذا التعريف يشير إلى عموم عمل الـنفس بقـوة العقـل وشـموله لإدراك العلـوم كليـة كانت أو جزئية. وكذلك هو صريح في أن النفس هي التي تدرك بقـوة العقـل التـي جعلت فيها.

٢- وعرفه آخرون بأنه «قوة بها إدراك الكليات للـنفس»[(٥)]. وهـذا التعريـف نسبه ابن الهمام للأكثر. ونقل أمير بادشاه تعريف بعضهم للعقل بأنه «قوة بهـا يميـز

(١) الغزالي، المستصفى ج١ ص١٧.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٩ ص٢٨٧. ويلاحظ أن ابن تيمية سـاوى في المعنـى بـين مـصطلحي الغريزة والقوة.
(٣) السفاريني، غذاء الألباب ج٢ ص٤٦٨.
(٤) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٦.
(٥) ابن الهمام، التحرير (مطبوع مع تيسير التحرير) ج٢ ص٢٤٦.

بين الأمور المستحسنة والقبيحة»[1]. ويظهر في التعريفين أثر التصور الفلسفي من حيث قصر وظيفة العقل على إدراك الكليات دون العلوم الجزئية والحسيات، ومن حيث نسبة الإدراك إلى القوة نفسها لا إلى النفس.

٣- ساوى بعض العلماء بين التعبير بلفظ القوة والتعبير بلفظ الغريزة في تعريف العقل، وقد تقدم مثل ذلك عن ابن تيمية. ويوجد قريب منه عند الكفوي، فإنه بعد أن نقل تعريف العقل بأنه «قوة للنفس بها تستعد للعلوم» ذكر أن هذا هو المعنيّ بقولهم: «صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات»[2].

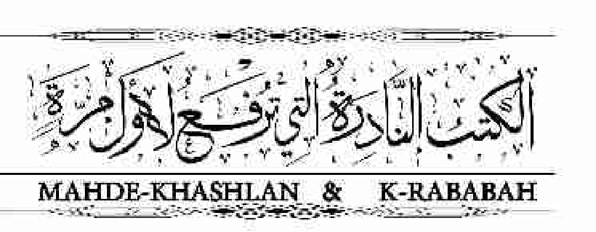
٤- عرف الكفوي في موضع آخر القوة العقلية بأنها «مبدأ إدراك الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد»، وسياق كلامه يفهم منه أن هذه هي قوة في النفس الإنسانية، وهو قريب مما نقله في تعريف العقل[3].

ثالثاً: ورد تعريف العقل عند بعض العلماء بأنه صفة في النفس الإنسانية: من ذلك:

١- قال الجويني بعد أن ذكر طائفة من تعريفات العقل: «فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أن العقل صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»[4].

٢- ومن التعريفات التي استحسنها الغزالي أنه «صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعلومات»[5].

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير ج٢ ص٢٤٦، ٢٤٧. الغزالي، المستصفى ج١ ص١٧.
(٢) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٦، ٢١٧.
(٣) الكفوي، الكليات ج٣ ص٢١٦، ج٤ ص٣١.
(٤) الجويني، البرهان ج١ ص٩٦. وانظر: آل تيمية، المسودة ج١ ص٤٩٧.
(٥) الغزالي، المنخول ص٤٥. عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين ص٣٢٥.



٣- وممن عرف العقل بأنه صفة أبو بكر بن العربي. فهو عنده «صفة يتأتى بها درك العلوم» [(١)].

رابعاً: روي عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه قال: «العقل آلة خلقها الله لعباده يميز بها بين الأشياء وأضدادها». وقد فسر مقصود الإمام الشافعي من هذا التعريف أن العقل معنى ركبه الله في الإنسان يستعين به على التمييز، وأنه لا يقصد بالآلة الجسم المختص بصفة، فهذا إطلاق خاص، ولها (أي الآلة) إطلاق عام يشمل كل ما يتوصل به إلى غيره[(٢)].

خامساً: تعريف العقل بأنه نور معنوي: اختاره جماعة من الأصوليين وغيرهم، وقصدوا به القدرة على إبصار المعاني، حيث شبهوه بنور العين، أي قدرتها على إبصار الماديات. ولم يقصدوا بالنور الجوهر المضيء، ويظهر هذا من شروحهم وتعقيباتهم على التعريفات التي ذكروها، من ذلك:

١ - التعريف المعتمد عند علماء الحنفية للعقل هو أنه «نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى»، وهذا تعريف البزدوي، وشرحه البخاري بقوله: «إن العقل نور يضيء به طريق إصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية، فيدرك القلب به، كما تدرك العين بالنور الحسي المبصرات، وإنما سموه نوراً لأن معنى النور هو الظهور للإدراك» [(٣)].

---

(١) عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ص١٤٢.
(٢) الزركشي، المحيط ج١ ص٨٤، ٨٥. ابن النجار، شرح الكوكب المنير ص٨٠. السمعاني (أبو مظفر)، قواطع الأدلة في الأصول ج١ ص٢٧.
(٣) البخاري، كشف الأسرار ج٢ ص٧٣١، ٧٣٢.

وفسر الكمال بن الهمام (القلب) في تعريف البزدوي بـ (الروح)، كما بين أن النور المذكور هو آلة النفس في إدراكها، وهو شرط ذلك الإدراك[1].

وكلام الحنفية في تعريف العقل واضح في أن القلب هو المدرك، وأن العقل آلة له، وأن القلب عين باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل[2].

٢- تعريف الدبوسي للعقل بأنه «نور في الصدر به يبصر القلب إذا نظر في الحجج»[3].

٣- تعريف السفاريني للعقل بأنه «نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية»، ثم قال: «وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكتمل عند البلوغ»[4]. وهذا التعريف اختاره الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في فتاويه[5].

٤- وليس ببعيد عن هذا الاختيار في تعريف العقل (بالنور الروحاني) من عرفه بأنه بصر القلب للحقائق والمعاني، وجعله بمنزلة البصر من العين لتدرك به المعلومات، كإدراك البصر المشاهدات[6].

والواقع أن أكثر من عرف العقل بأنه نور هم علماء الحنفية، وفسره معظمهم بأنه معنى في القلب أو الروح يجعله قادراً على إبصار المعاني، فكأنه نور في القلب كاشف للحقائق ليبصرها القلب بإذن الله تعالى.

---

(١) الكمال بن الهمام وابن أمير الحاج، التحرير وشرحه التقرير والتحبير ج٢ ص١٦٠.
(٢) النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ج٢ ص٣١. أمير بادشاه، تيسير التحرير ج٢ ص٢٤٥، ٢٤٦.
(٣) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه ص٤٦٥.
(٤) السفاريني، غذاء الألباب ج٢ ص٤٦٨.
(٥) أحمد الشنقيطي، مجالس مع فضيلة الشيخ الشنقيطي ص٨٦.
(٦) السمعاني، قواطع الأدلة ج١ ص٢٧. ابن القيم، مفتاح دار السعادة ص٢٦٠.



لكنني اطلعت على كلام لصدر الشريعة يدل على أنه يتبنى مذهب الفلاسفة ويفسر التعريف المنقول عن الحنفية وفق تصوراتهم عن العقل الأول، ونسب النور المذكور في تلك التعريفات إلى إشراق ذلك العقل[1]. ولم يلتفت إلى هذا الرأي معظم من تعرض لتعريف العقل من الحنفية، بل وصفه التفتازاني بأنه بعيد عن الصواب[2]، وقال عنه الكمال بن الهمام «وكل هذه الاحتمالات من فضلات الفلاسفة، ولا يليق بعالم الشرع أن يبني عليها»[3]. كما وصف أمير بادشاه قولهم بالعقل الفعال أو العقل العاشر، وما نسبوه إليه بأنه مشتمل على أنواع من الكفر[4].

تلك نماذج من تعريفات الفريق الأول للعقل، وهم الذين يرون أنه عَرَضٌ حقيقته معنى واحد. وإذا دققت النظر فيها، ورجعت إلى معاني الألفاظ المستعملة فيها، كما هي في كتب اللغة والمصطلحات وجدتها متقاربة إلى حد بعيد، وأنها تشير إلى أن العقل قدرة على الإدراك والفهم:

فالصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات[5]. والعقل صفة للنفس فهو حال من أحوالها تكون فيها قادرة على الإدراك.

ومن عرف العقل بالآلة، فالآلة ما يستعين به الفاعل على الفعل[6]. والفاعل هو النفس والفعل هو الإدراك والفهم.

ومن عرف العقل بأنه غريزة، فالغريزة كيفية راسخة فيما غرزت فيه، فهي طبيعة في النفس[7]، تجعلها مهيأة للفهم والإدراك.

---

(١) صدر الشريعة، التوضيح مطبوع على هامش التلويح ج٢ ص١٥٦ وما بعدها.
(٢) التفتازاني، التلويح ج٢ ص١٥٧.
(٣) الكمال بن الهمام، التحرير (مطبوع مع شرحه تيسير التحرير) ج٢ ص٢٤٨.
(٤) أمير بادشاه، تيسير التحرير ج٢ ص٢٤٨.
(٥) الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٣٣.
(٦) الكفوي، الكليات ج١ ص٢٦٨
(٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، والفيومي -المصباح المنير، مادة غرز.

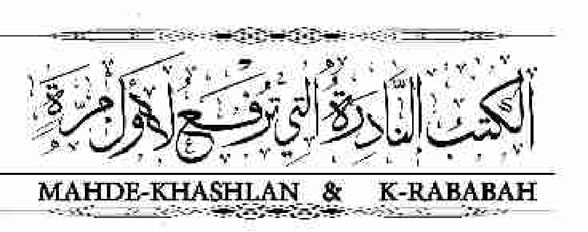
ومن عرفه بأنه قوة في النفس قصد بها القدرة المعنوية كما في قوله تعالى ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة:٦٣]، وقوله عز وجل ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم:١٢]، أي: بقدرة قلبية[1]، والقدرة إذا وصف بها الإنسان فهي اسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شيء[2]. ومن وصف العقل بأنه هيئة في النفس، فالمقصود حال في النفس وكيفية فيها[3].

وإذا دققت النظر في معاني ألفاظهم المستعملة في تعريفات العقل خلصْتَ إلى معنى واحد هو عرض من أعراض النفس تتأهل به لإدراك المعاني وإبصار الحقائق.

نعم يوجد بعض العلماء آثر التعبير عن العقل بلفظ واستبعد غيره، لأسباب أخرى لا علاقة لها بكون العقل عرضاً؛ فابن العربي مثلاً يمنع تسمية العقل بالقوة أو الغريزة، لأنه ينكر وجود القوى والطبائع التي تدخل في مقولة الأسباب، وهو ينكر الأسباب، ويقول: «إن الله لا يشبع بالخبز ولا يروى بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به»، ولذلك آثر أن يعرف العقل بأنه صفة يتأتى بها درك العلوم؛ لأن الصفة كلمة عامة معناها حال من أحوال الذات، فالعقل عنده حال من أحوال الإنسان يحصل فيها العلم من معارف سابقة، والسبب الحقيقي هو جعل الله عز وجل هذا موصلاً إلى ذاك.

لكن ابن تيمية يرى أن هذه مبالغة في إنكار الأسباب وتفسير الحوادث على النحو السابق يخالف الكتاب والسنة والإجماع وصريح العقل والحس، وذكر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات ص٣٩٤.
(٢) الراغب الأصفهاني، المفردات ص٣٩٤.
(٣) الكفوي، الكليات ج٥ ص٨٤.



سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ ﴾ [الأعراف:٥٧]، ثم قال: «فأخبر أنه ينزل الماء بالسحاب ويخرج الثمر بالماء... »[1].

القول الثاني: العقل علوم ضرورية:

يرى جمهور علماء الكلام وجمهور علماء الأصول وآخرون أن العقل عرض يخلقه الله تعالى في الإنسان بعد ولادته بفترة يمكنه من النظر والتمييز بين الأمور، فيستحق أن يسمى بذلك عاقلاً، ويصح أن يكلف، فيؤمر وينهى ويسأل، فنظروا في تحديد معنى العقل إلى الغاية من خلقه في الإنسان، وهي صلاحيته للتكليف. ولما طبقوا ذلك على ما قيل في العقل من أنه جوهر أو قوة أو غريزة، وجدوا ذلك لا يصلح أن يكون حقيقة العقل، لأن تلك التصورات تفترض وجود العقل في الإنسان قبل أن يصبح عاقلاً، واعتبروه من التناقض. ثم أداهم النظر إلى أن العقل ليس إلا نوعاً من العلوم والمعارف إذا حصلت في النفس صارت قادرة على إدراك المعاني والحقائق والتمييز بين الأمور، وبغيرها أو بفقدانها تكون عاجزة عن ذلك.

لذلك اتفق أهل هذا التصور على ماهية العقل، وعلى ما تقوم به هذه الماهية، وأنه نوع من العلوم أسموها (العلوم الضرورية)، بل يكادون يتفقون على أن العقل أنواع من هذه العلوم، وليس كلها. على أنه نقل عن بعض العلماء أن العقل هو جملة تلك العلوم وليس بعضها[2].

لكن أصحاب هذا القول اختلفوا في تعيين تلك الأنواع من العلوم الضرورية التي هي عقل الإنسان، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني (عقل التكليف) إن شاء الله تعالى، لما يرى أن هذا التصور لماهية العقل مطابق تمام المطابقة لمحتوى عقل التكليف، أو مستوى القدرة العقلية المشترطة في التكليف.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٩ ص٢٨٧، ٢٨٨.

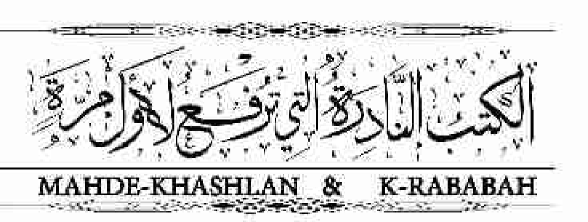
(٢) الكلوذي، التمهيد ج١ ص٤٣.

ولكننا نشير هنا إلى طائفة من تعريفات العقل عند هذا الفريق وبعض شروحهم لها، وبعض الإيرادات التي أوردها عليها المخالفون، وذلك بعد التعريف بالعلم الضروري وما يقابله من العلم المكتسب، وأبسط عبارة وجدتها في توضيح ذلك هي عبارة السمرقندي في كتابه (ميزان الأصول)، حيث قال: «اعلم أن العلم المحدث نوعان: ضروري واستدلالي، فالضروري ما حصل في العالم بإحداث الله تعالى وتخليقه من غير أن يكون للعالم فيه فعل الكسب والاختيار، ولا قدرة التحصيل والترك، والاستدلالي ما حصل في العالم بإحداث الله تعالى وتخليقه، وللعالم فيه فعل الكسب والاختيار وقدرة التحصيل أو الترك... نظيره الفعل المحدث ينقسم إلى نوعين: ضروري واختياري، فالضروري ما حصل في الذات القائم به بإحداث الله تعالى وتخليقه من غير أن يكون للذات فيه فعل الكسب والاختيار ولا قدرة التحصيل والترك، نحو حركة المرتعش وسكون اليد الشلاء وغيرهما. والفعل الاختياري ما حصل في الذات القائم به بإحداث الله تعالى وتخليقه، لكن للذات فيه فعل الكسب والاختيار. وله قدرة التحصيل والترك، كالذهاب والمجيء والقيام والقعود».

ثم ذكر أنواع العلم الضروري فقال: «ثم العلم الضروري أنواع ثلاثة: العلم الحاصل بالحواس الخمس، والعلم الحاصل بالأخبار المتواترة نحو العلم بالبلدان النائية والملوك الماضية. والعلم الحاصل ببدائه العقول من غير تأمل ونظر، كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيه من الألم واللذة، وأن كل شيء أعظم وأكبر من جزئه، ونحو ذلك». ثم شرع في بيان أنواع العلم الاستدلالي[1].

والواقع أن هذه التقسيمات لأنواع العلوم والمعارف التي يحصل عليها الإنسان لا خلاف فيها. ولكن الخلاف في أي الأنواع منها التي يقع عليها اسم العقل،

(١) السمرقندي، ميزان الأصول ص٨، ٩. وانظر قريبا منه: أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد ج١ ص٤٢، ٤٣.



فبعضهم عرفه بما يعمها، وبعضهم عرفه بنوع منها. وهؤلاء اختلفوا فيما يدخل وما لا يدخل في حد العقل من العلوم الضرورية. وفريق أجمل ولم يفصل، فقرر أن العقل علوم ضرورية، أي نوع من تلك العلوم وليس جميعها، وبعضهم عينها، ويظهر ذلك في جملة من التعريفات نذكرها فيما يأتي، ونذكر معها بعض أدلة أصحاب هذا القول:

١ - عرف الإمام الجويني العقل بقوله: «العقل علوم ضرورية»، ثم استدل على ذلك بقوله: «والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم...»، ثم قال: «وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل. وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها»، ثم فصل وبين الإجمال الوارد في تعريفه السابق، فقال: «وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي والإثبات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن الحدوث والقدم»[(١)]. وعرفه الآمدي بما هو قريب من هذا، فقال: «إنه العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك وعدم أضدادها، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات». والتعريف الذي اعتمده الجويني في الإرشاد أصله للباقلاني، وقد ذكره كثيرون، وهو قول الحنابلة وجمهور المتكلمين[(٢)].

---

(١) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص١٥-١٧.

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٧١. الزركشي، البحر المحيط ج١ ص٨٥،٨٧. التفتازاني، شرح المقاصد ج٢ ص٣٢٣ وما بعدها. أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد ج١ ص٤٣ وما بعدها. صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح وشرح التلويح عليه ج٢ ص١٥٧. الغزالي، إحياء علوم الدين، =

٢- ونقل الماوردي تعريفاً للعقل وصححه فقال: «وقال آخرون، وهو القول الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وذلك نوعان: ما وقع عن درك الحواس. والثاني ما كان مبتدئاً في النفوس»، ومثل للأول بالمرئيات والأصوات والطعوم والروائح والأجسام المدركة بالبصر والسمع والذوق والشم واللمس، ومثل للثاني بالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم، وأن الواحد أقل من الاثنين[1].

والفرق بين ما رجحه الماوردي وما تبناه الجويني اعتباره العلم بالمحسوسات من العلوم الضرورية التي تعد جزءاً من مفهوم العقل بالإضافة إلى ما اتفقا عليه من العلوم الكلية البدهية، بينما رأى الجويني أن العقل يقتصر على النوع الثاني من العلوم.

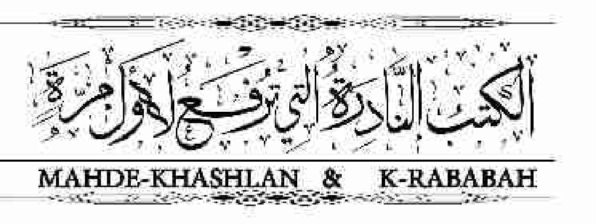
٣- ومن أصحاب هذا الرأي القاضي عبد الجبار، فقد عرف العقل بقوله: «العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[2]. وهو واضح في بيان ماهية العقل، وأنه نوع من العلوم، وهو إن كان مجملاً في بيان مفردات هذه العلوم، لكنه فصلها أبلغ تفصيل في شرحه للتعريف المذكور[3]. ويلاحظ أنه لم يسمها علوماً ضرورية، وعلى أية حال فإن المعيار عنده في اعتبار العلم داخلاً في ماهية العقل كون ذلك العلم لا بد منه لتحقيق غاية العقل الوجودية، وهي التوصل إلى اكتساب العلوم، والقيام

= ج١ ص١٤٦. الرازي، المحصل ص١٠٤. النووي، تحرير ألفاظ التنبيه ج١ ص١٩٨. البركتي، قواعد الفقه ج١ ص٣٨٥. آل تيمية، المسودة ج١ ص٤٩٦. السفاريني، غذاء الألباب ج٢ ص٤٦٨.

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين ص١٩.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني ج١١ ص٣٧٥.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني ج١١ ص٣٧٩، ٣٨٧.



بالتكاليف، كما هو واضح في التعريف. وسوف نفصل أنواع العلوم التي يراها القاضي داخلة في ماهية العقل في المبحث الثاني من هذا البحث، بإذن الله تعالى.

٤- ونقل السفاريني تعريفاً اعتبر فيه العقل نوعاً من العلم. ولكن هذا النوع يختلف عما ذكر، فقال: «والعقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرّين، أو العلم بمطلق الأمور»[١]. وهو يختلف عن تعريف العقل بأنه نوع من العلوم الضرورية، لأن مضمونه قد يشمل ما يحتاج إلى نظر واستدلال، وهو العلم بالكمال والنقصان وما تبعه. كما أن فيه تردداً بين اعتبار العقل نوعا من العلوم وبين اعتباره العلم مطلقاً. ولذلك رجح السفاريني تعريفاً آخر يمثل القول الثالث من أقوال من اعتبر العقل عرضاً، والذي سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

وأما مستند هذا الفريق الذين يعتبرون العقل نوعاً خاصاً من العلوم، فينحصر في دليل واحد، عبر عنه القاضي عبد الجبار بقوله: «ودليل ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلاً، وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً، فعلمنا بأنها العقل دون غيرها...»[٢]. ثم يقوون هذا الدليل بإبطال جميع الأقوال الأخرى، من اعتبار العقل جوهراً روحانياً بسيطاً، أو صفة أو غريزة أو قوة، وقد تقدمت طائفة من ردودهم عن تلك الأقوال.

وربما استدل بعض العلماء بدلالة اللغة على أن العقل من جنس العلم، فقال السمعاني: «لا فرق عند أهل اللغة وأرباب اللسان بين قولهم: علمت وعقلت، فيستعملون العلم والعقل في معنى واحد»[٣].

---

(١) السفاريني، غذاء الألباب ج٢ ص٤٦٨.
(٢) القاضي عبد الجبار، ج١١ ص٣٧٦. وانظر أيضاً: الماوردي، أدب الدنيا والدين ص١٩. النووي، تحرير ألفاظ التنبيه ج١ ص١٩٨. الجويني، البرهان ج١ ص٩٥. ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٧١.
(٣) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ج١ ص٢٧.

وأورد الجويني اعتراضاً على الدليل الرئيس لهذا الفريق، وهو استدلالهم على كون العقل نوعاً من العلوم الضرورية، بأننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في استحالة المستحيلات وجواز الجائزات، وهو عاقل بلا خلاف، فاستدل بذلك على أن العقل شيء آخر غير العلوم الضرورية، وصرح بذلك بقوله: «فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره[1] أن العقل صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»[2]. فهذا التعريف يفيد أن العقل عند الجويني أصل للعلوم بنوعيها: الضروري والنظري، وأنها لا توجد إلا بثبوته، وإن كان ثبوته في الإنسان لا يظهر إلا بظهور آثاره، وهي تلك العلوم. وفي الإرشاد أورد الجويني اعتراضاً آخر بصيغة الفنقلة[3]، وأجاب عنه بما حاصله أن المراد في تعريف عقل التكليف بيان ما يجب حصوله من العلوم في نفس المكلف ليصح تكليفه، وليس بيان ماهية العقل المطلق عن الإضافة، فقد قال: «فإن قيل: المانع من كون العقل خالياً عن العلوم كونه مشروطاً ثبوته بثبوت ضروب فيها، كالإرادة المشروطة بالعلم المراد، قلنا: غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف، إذ العاري منه لا يحيط علماً بما يكلف، فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف علماً بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يمكن الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسميناها «عقلاً». وتبيين الغرض من العقل يدرأ السؤال، ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معان، وغرضنا منه ما ذكرناه...»[4].

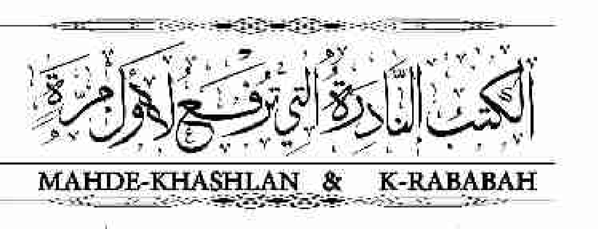
---

(١) يعني مجموع ما ذكر من أن الإنسان لا يكون عاقلاً إلا بحصول نوع من العلوم الضرورية في نفسه، وما ذكره من الاعتراض أعلاه.

(٢) الجويني، البرهان ج١ ص٩٦.

(٣) الفنقلة يعني: فإن قيل، فإن قلت، لدفع اعتراض موهوم أو شبهة حائمة.

(٤) الجويني، الإرشاد ص١٥، ١٦.



والحقيقة أن ما آل إليه نظر الإمام الجويني الـذي عـبر عنـه في «البرهـان» كـما نقلناه آنفاً يشير إلى أنه مع أصحاب القول الأول الذين ذهبوا إلى أن العقل هو صـفة أو غريزة أو قوة، ووجودها شرط في وجود العلم ضرورياً كان أو نظرياً، وأن بعض العلوم الضرورية لا بد من حصولها في نفس الإنسان حتى يـصح تكليفـه، وأنـه لا مانع من تسميتها «عقل التكليف»، لا على أنها ماهية للعقل المطلق عن أيـة إضـافة، فذاك هو الصفة التي يتأتى بها العلم، وعقل التكليف نوع من العلوم تنتجهـا تلـك الصفة في مرحلة من المراحل. وينبغي في نظري أن يكون هـذا إطلاقـاً مجازيـاً، لأنـه إطلاق لاسم المؤثر على أثره، أو لاسم السبب على مسببه.

ونظـر الإمـام الجـويني المـذكور والمـستفاد مـن مجمـوع مـا ذكـره في كتابيـه (الإرشاد)و (البرهان) اقترب منه ابن تيمية كثـيراً في بغيـة المرتـاد فـيما وجهـه مـن انتقادات للقائلين بأن العقل علوم ضرورية، حيث رأى بأن «العلم مستلزم لوجـود قوة أو غريزة تعتبر شرطاً لوجوده، كما أن وجود السمع والبصر مستلزم لوجود قوة يسمع بها أو يبصر بها، والمشروط بدون شرطه محال، وإن كان هذا شرطاً في العـادة، والله قادر على خرق العادات... »[(1)]. وإنما يتوجه انتقاد ابن تيمية على الـذين يـرون أن حقيقة العقل أو ماهيته هي تلك العلوم، وليست صـفة ولا غريـزة ولا قـوة ولا أي شيء آخر. ولعل أول من قال بذلك الإمام الأشعري، ثم تبعـه البـاقلاني وكثـير من المتكلمين والأصوليين.

القول الثالث: الجمع بين القولين السابقين:

لقد كان للنقاش الذي أداره الإمام الجويني أولاً وشيخ الإسلام ثانياً أثر عـلى فريق من العلماء حاولوا في تعريفاتهم للعقل وبيان ماهيته الجمع بين ما قالـه الفريـق الأول «الذين يعتبرون العقل صـفة أو غريـزة في الـنفس» ومـا قالـه الفريـق الثـاني القائلين بأن العقل علوم ضرورية. وهم في نظري أقرب لأصـحاب القـول الأول،

---

(1) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٧٣.

لأن ماهية المعرف يعبر عنها بصدر التعريف، وهؤلاء يصدرون تعريفاتهم بقولهم (قوة) أو ما في معناها، وسواء أكانت عندهم هذه القوة وجدت بخلق الله تعالى قبل العلوم الضرورية، أو رتبها الخالق عز وجل على تلك العلوم، فمحصلة قولهم أن العقل هو قوة أو غريزة، فيلتحقون بأصحاب القول الأول. وإنما ميزنا قولهم عن القولين السابقين لحرصهم على إبراز العلوم الضرورية في تعريفاتهم، وتشخيصهم عقل التكليف بأنه صفة أو غريزة في النفس عندما يحصل فيها تلك العلوم.

وسوف تظهر أهمية هذا القول في المبحث الثاني من هذا البحث، وهو مبحث (عقل التكليف). وفيما يأتي نذكر أمثلة من تعريفات أصحاب هذا القول:

أ- التعريف الذي استقر عليه نظر الإمام الجويني في البرهان، وقد ذكرناه قبل قليل، وتظهر فيه محاولة الجمع بين القولين السابقين إذا أمعنا النظر في بيانه المذكور في «الإرشاد».

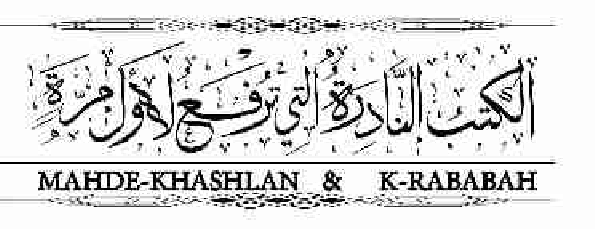
ب- تعريف السفاريني للعقل بقوله: «والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية. وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكتمل عند البلوغ» [1]. وهو قريب إلى حد ما من تعريف الجويني، لكنه اعتبره نوراً روحانياً يساعد النفس على إدراك العلوم الضرورية والنظرية، فهو لا يدرك، وإنما النفس تدرك به.

ج- تعريف ابن الجوزي للعقل بقوله: «والتحقيق في هذا أن يقال: العقل غريزة كأنها نور يقذف في القلب، فيستعد لإدراك الأشياء، فيعلم جواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ويتلمح عواقب الأمور» [2]. وكأن هذا التعريف لابن الجوزي أصل لما ذكره السفاريني، وكأنه استفاد منه وإن غير بعض العبارات.

---

(١) السفاريني، غذاء الألباب ج٢ ص٤٦٨.

(٢) ابن الجوزي، ذم الهوى ص٥.



د- ويقرب مما تقدّم من تعريف الجويني المذكور في (البرهان) قول بعضهم: «العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات»[1].

هـ- وعرفه التفتازاني بقوله: «والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات». ومع أنه جعله تفسيراً للتعريف السابق[2]، لكنه بالتدقيق يُرى فيه اختلاف في وقت نشوء القوة المسماة عقلاً، إذ قد يفهم من هذا التعريف أن نشأة هذه القوة تكون عند العلم بالضروريات.

وأما التعريف الذي سبقه فهو صريح في أن العقل الذي هو غريزة أو صفة يوجد قبل العلم بالضروريات. والذي سنرجحه فيما بعد أن العقل هو الغريزة السابقة على العلم بالضروريات، وهو نفسه بعد العلم بها، وأن الفرق بينهما ليس في الماهية، ولكنه في قوة تلك الغريزة التي ينبغي أن تتقوى بكل علم يصل إلى النفس.

وبعد كتبي هذا، وكان ذلك بعد اطلاعي على تعريف التفتازاني الذي اعتمده، ووصفه بالأقرب، الموجود في كتابه (شرح المقاصد). ثم عندما دققت النظر فيما كتبه - رحمه الله تعالى - في كتابه (التلويح على التوضيح)، أدركت أن ما ذكره من تعريف في (شرح المقاصد) قصد به عقل التكليف،أو حال النفس بعد حصولها على العلوم الضرورية من حيث قدرتها العقلية، وأنه لا يقصد تعريف العقل مطلقاً، وفهمت أن العقل عنده غريزة أو قوة في النفس تؤهلها لاكتساب العلم الضروري والنظري، وأنها تختلف شدة وضعفاً بحسب ما تحصل عليه النفس من العلوم والمدركات[3].

ومع ذلك فإن تعريف العقل بأنه القوة الحاصلة عند العلم بالضروريات يشير بظاهره إلى مرحلة لاحقة للعلم بالضروريات أو مرافقة لتمامها. في حين أن تعريفه

---

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير ج٢ ص٢٤٦.
(٢) التفتازاني، شرح المقاصد ج٢ ص٣٣٣.
(٣) التفتازاني، التلويح ج٢ ص١٥٨.

بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات يشير بظاهره إلى المرحلة السابقة للعلم بالضروريات، وهو معنى قوله: (يتبعها). وكأن صاحب هذا التعريف يريد به تعريف العقل المطلق عن الإضافة، وأنه غريزة من شأنها تهيئة النفس للعلم بالضروريات ثم النظريات.

المطلب الرابع

ماهية العقل عند جمهور علماء الطب (مسلمين وغيرهم) في العصر الحديث (تصور العقل على أنه وظيفة الدماغ)

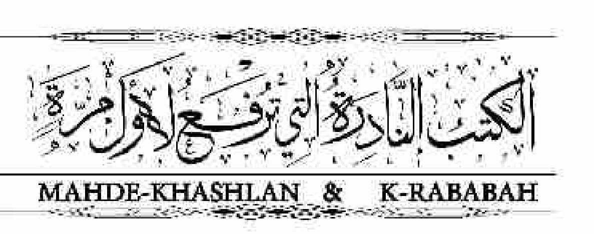
يرى جماهير علماء الطب «أن العقل وظيفة من وظائف الدماغ، بها يدرك الإنسان المعاني، وبها يعي وجوده وما يدور حوله، وبها يتفكر ويتذكر ويترجم الأحاسيس إلى الدماغ عبر الحواس الخمس»[1]. والوظيفة لفظ موضوع في لغة العرب للدلالة على معنى هو «ما يقدر من عمل ورزق وطعام وغير ذلك، ووظفت عليه العمل توظيفاً: قدرته»[2]. وفي المعنى الدارج الوظيفة هي العمل الذي يسند إلى شخص، وهو جزء من المعنى اللغوي الأصيل. وهنا يكون معناها عمل أسند إلى الدماغ، كالإبصار عمل أسند إلى العين، واللمس عمل أسند إلى الجلد، والسمع والمشي والذوق وغيرهما أعمال الأعضاء والأجهزة.

ومن حيث تصنيف الموجودات إلى جوهر وعرض وجسم فهي أعراض محلها تلك الأعضاء. والحقيقة أن الوظائف العضوية تستلزم القول بغرائز أو قوى عضوية بدنية تؤهل كل عضو للقيام بوظيفته التي قدرت له، فالعين ترى ولا تسمع ولا تشم، والأنف يشم ولا يرى ولا يسمع، والرجل تمشي ولا تفكر، وكل عضو بل كل شيء قدرت له وظيفة جعل له سبب للقدرة عليها والقيام بها، كما قال ربنا

(١) أحمد محمد كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية ص٧٢٦. وقال مارفن مينسكي: العقل هو ما يعمله الدماغ (Minds are what brains do) انظر:

Marvin L.Minsky.(1986) The society of mind. Simon and Shuster، new York، p.288.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، مادة وظف.



تبارك وتعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ١-٣]. فوصف أهل الطب للعقل بأنه وظيفة لا يختلف من حيث التصنيف المذكور عن مقولة العرض. ولكن الفرق بين علماء الطب، وغيرهم من القائلين بأن العقل عرض، أن العقل عند هؤلاء عرض من أعراض الدماغ، وعند جماهير علماء المسلمين من غير الفلاسفة هو عرض من أعراض النفس أو الروح، ولهذا السبب جعلنا لقول الأطباء مطلباً مستقلاً.

ولا شك في أن مناقشة هذا التصور لماهية الشيء الموجود في الإنسان الذي يقوم بالإدراك والفهم والوعي والشعور وغير ذلك، واستيفاء الكلام فيه يحتاج إلى أبحاث تستحضر فيها معطيات علوم كثيرة. وقد اطلعت - بالفعل - على كتاب أبدع فيه صاحبه في سوق الأدلة العلمية البحتة على بطلان تصور علماء الطب الذين أنكروا وجود الروح أو النفس وغرائزها، ومنها غريزة العقل، وأقاموا الدماغ مقام النفس في جميع الوظائف التي تنسب إليها.

وقد ذكر صاحب هذا الكتاب في افتتاحيته أنه استخلص تلك الأدلة من ستة علوم هي: علم النفس العام، وعلم النفس الحيوي، وعلم الفيزيولوجيا العصبية، وعلم الأعصاب السريري والجراحة العصبية، وعلم الأمراض النفسية، وعلم الفيزياء. ولم يعتمد فيه على الفلسفة ولا الدين ولا علم الروح الحديث (الباراسيكولوجي)[1]. وهذا الكتاب هو (النظرية الروحية)، ومؤلفه هو الدكتور راتب السمان.

وقد قرأت هذا الكتاب عدة مرات، وأحسست بمصداقية عالية في النتائج التي توصل إليها صاحبه من خلال الفهم الجزئي لبياناته، والموضوعية الظاهرة في معطياته وأحكامه[2].

---

(١) راتب السمان، النظرية الروحية ص٧، ٨.

(٢) نشير هنا إلى أن رأي مؤلف «النظرية الروحية» في بنية الروح البشرية وتركيبها وكيفيات أعمالها وقيامها بوظائفها هو من قبيل الاحتمالات أو الفرضيات، بخلاف الموضوعات الأخرى المهمة، والأدلة التي ساقها على أن الدماغ لا يمكن أن يقوم بأعمال الروح أو وظائف النفس.

ومع ذلك فقد يتسع هذا المقام لذكر بعض الأمور التي تزكي أكثر النتائج التي توصل إليها، فنذكر ما يأتي:

أولاً: إن هذا القول الذي ذهب إليه علماء الطب وفريق من علماء النفس في هذا الزمان ليس تصوراً جديداً في أصله، وإن سيقت له أدلة جديدة، وذلك أن جمهور الأطباء في سائر العصور قالوا بمثله، فإن الفلاسفة القدامى (وكثير منهم أطباء) نسبوا معظم وظائف النفس الإنسانية إلى أجهزة الدماغ، ابتداء من الإدراك الحسي (الذي تقوم به الحواس الخمس)، وانتهاء بالتفكير الذي جعلوه من وظائف المفكرة أو المتخيلة، مروراً بجهاز الحس المشترك، وجهاز الخيال والوهم. وحددوا لكل واحد من هذه الأجهزة موقعاً في الدماغ. ولم يجردوه إلا من عمل واحد هو إدراك المعاني الكلية، حيث نسبوها إلى النفس (التي لا يعترف بها أطباء هذا الزمان). وهذا يُظهر أن التوافق بين الفلاسفة والأطباء القدامى مع المعاصرين موجود من حيث الجملة.

وهذه الحقيقة التاريخية تريك عدم صحة ما زعمه بعض الباحثين المعاصرين الدماغيين أن الفلاسفة واللاهوتيين من أهل القرون الخالية لم يكونوا يدركون أن الدماغ معقد إلى درجة تكفي للقيام بوظائف التعلم والتذكر والعاطفة والإبداع والشعور وغير ذلك[1]، لأن قول هؤلاء لا يبتعد عن قول قدماء الفلاسفة الذي عرضناه سابقاً، خلا وظيفة عقل المعاني الكلية. كما يدل على أن اكتشاف شدة التعقيد في تكوين الدماغ لا يصلح دليلاً علمياً على أن جميع وظائف النفس تتم في الدماغ، وأنه ليس وراءه أي شيء.

---

(1) Silvia Helena Cardoso - What is mind, "brain & mind" Magazine http://www.cerebromente.org.br/n4/editori4-htmaccessedon:10/8/2004



ثانياً: من الناحية الشرعية فإن هذا الزعم يتعارض مع ظواهر آيات قرآنية أسندت إلى القلب جميع تلك الوظائف التي ينسبها الماديون من أطباء وغيرهم إلى الدماغ(١).

ولا يمكن التوفيق بين دعوى الأطباء ومن معهم وبين تلك الآيات الكريمة إلا بادعاء أن الله سبحانه قد قصد بالقلب الدماغ، وهذا مستحيل من الناحية اللغوية، كما هو ظاهر. والتوفيق هنا ليس من الأمور اللازمة؛ لأن تلك الدعوى لم يقم عليها دليل قطعي ولا شبه قطعي، وتلك النصوص دلالتها قطعية في نسبة الوظائف النفسية والعقلية إلى القلب، فيتعين على الباحث المسلم أن يكون قوله موافقا لكتاب الله عز وجل، ولا يقبل منه التأويل المنافي لقواعد اللغة طلباً للتوفيق. هذا مع ملاحظة أن جماهير علماء المسلمين لا يرون أن المقصود بالقلب ذلك العضو المادي الموجود في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو لطيفة ربانية غير مادية ولا محسوسة لها تعلق بذلك العضو، أو يكون المقصود بالقلب الروح التي نفخت بأمر الله تعالى في بدن الإنسان وهو جنين، وسرت في كل خلية بل كل ذرة من ذلك البدن، فيكون لها تعلق بدماغه وقلبه وكبده وسائر أعضائه. ونسبة أعضاء البدن إلى الروح التي أسكنها الله فيه كنسبة الآلات لمالكها المستعمل لها في أغراضه المختلفة.

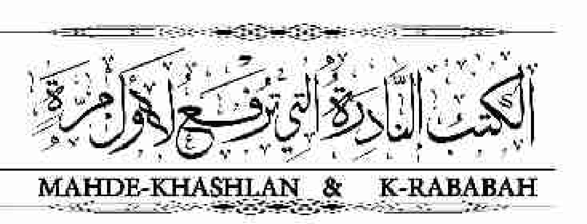
وإذا كان الطب قد توصل بيقين إلى أن كل حركة أو نشاط للإنسان له ارتباط بالدماغ تدل عليه حركات فيه مقابلة لذلك النشاط، فهذا يعني أن الخالق عز وجل قد جعل الدماغ رئيساً لأعضاء البدن يستقبل منها ويرسل إليها، ويرسل إلى الروح ما يستقبله من البدن، ويرسل إلى البدن ما يستقبله من الروح، وذلك وفق نظام

---

(١) انظر الآيات: (الأعراف: ١٧٩)، (الحج: ٤٦)، (الكهف: ٥٧)، (ق: ٣٧)، (الفتح: ١١)، (محمد: ٢٤)، وسائر الآيات التي ذكر فيها القلب وأفعاله. وللشيخ محمد الأمين الشنقيطي حديث مستفيض في الجواب الشرعي عن زعم من زعم أن الدماغ هو الذي يقوم بجميع الوظائف النفسية والعقلية: انظر: أحمد الشنقيطي، مجالس مع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص٨٦، ١٠١.

شـديد التعقيـد لخلايـا الـدماغ وطاقتـه، وتخـصص دقيـق غـير إرادي في وارداتـه وصادراته، وقدرات على الترتيب والترميز واستعمال أنـواع مـن الطاقـة وموجـات ونبضات وحركات أخرى لا يحصيها إلا باريها، ولكـن عمـل الـدماغ عمـل غـير إرادي، وتصرفاته بتلك الواردات والصادرات تصرفات غير إراديـة، ولـيس فيهـا معالجة إرادية، فـلا يغـير ولا يبـدل ولا يـستنبط ولا يـستدل، ولا يقـوم بوظـائف الإدراك والوعي والذاكرة والـتعلم والتفكـير والمحاكمـة والتلـذذ والتـألم والإرادة والتخطيط للسلوك، وكل ذلك وظائف للروح تقوم بها وفق نظام لا نعلـم كيفياتـه وتفصيلاته، ولكنها لا تستغني عـن الـدماغ، لتحـصل عـلى المـواد التـي تعالجهـا، وترسل إلى البدن التي وكل إليها تدبيره مـا تريـد إرسـاله وإنجـازه. وعـدم وجـود الدماغ يقطع كل علاقة للروح بالبدن، وكذلك تلفه بصورة كلية، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تظل الروح متعلقة ببدن لا يمكنها الاتصال به، وإنما ترحل عنـه بـأمر الله ومشيئته. وأما تلف الدماغ بصورة جزئية فلا شك أنه يؤثر على ما خصص له الجزء التالف من المواد التي يستقبلها أو يرسـلها. وقـد يقـوم في بعـض الأحيـان بـصورة كاملة أو ناقصة جزء آخر من الدماغ بما فات الجزء التالف منه.

ثالثـاً: وبعـد دراسـة موضـوعية شـديدة التركيـز بعيـدة الغـور، ومستفيـضة ومستوفية لجميع قضايا البحث وجزئياتـه ومستحـضرة لجميـع التخصـصات ذات الشأن، ومناقشة وافيـة لوظـائف الـنفس الأساسـية (الإدراك والـوعي واللاوعـي والذاكرة والـتعلم والتفكـير واللـذة والألم والـسلوك الحركـي والإرادة والـسلوك الانفعالي) تناول فيها صاحب كتاب (النظرية الروحية) جميع تلك الوظائف تعريفـاً وتصنيفاً وبياناً للآليات الفيزيولوجية العصبية النفسية لكل وظيفـة منهـا، وترتيـب عملياتها من الناحية التشريحية، وتفسير الأمراض التـي تـصيبها، والـدور الحقيقـي للدماغ فيها، معتمداً على آخر ما توصل إليه العلم في هذه القضايا في مئات المراجـع باللغات العربية والانجليزية والألمانية. بعد كل هذا وقضايا أخرى لهـا علاقـة بهـذا الموضوع خلص إلى جملة نتائج ذات مآل واحد، هي:



١- لا يوجد في كامل مركز واحد من الدماغ ما يمكن أن تعزى إليه الوظائف النفسية المختلفة.

٢- إن كامل أجزاء الجملة العصبية مهمتها تنفيذ حركي واستقبال حسي فقط، ولا يوجد فيها أي موضع أو مكان يقوم بوظيفة «وحدة المعالجة المركزية» التي في الحاسب الآلي.

٣- إن المناطق القليلة التي كان يعزى إليها القيام بالوظائف النفسية الأساسية كالإدراك والتفكير والتفاعل الإقناعي وتخطيط السلوك والإرادة وحفظ المعلومات... «إن هذه المناطق صارت معروفة بوظيفتها في نقل وتنفيذ الانفعالات ونقل الإحساسات الانفعالية ودمجها، ولذلك فإن مكان هذه الوظائف يبقى مجهولاً، وحسب رأينا فهو يقع في الروح لا في الدماغ». ثم قال: «من هنا يمكننا النص بقوة على أنه لا يوجد أو في الجملة العصبية بكاملها أي موضع يمكن أن يعزى إليه القيام بالوظائف النفسية الأساسية للإنسان... وهي لذلك تقع في مكان آخر خارج الدماغ من الناحية التشريحية، وأنص هنا على أن هذا الشيء هو ما كان وما يجب أن يستمر الاصطلاح على تسميته الروح». ثم لخص ما تنطبق عليه هذه النتيجة في كل وظيفة نفسية[1].

هذا وقد أحضر صاحب الكتاب المذكور في مناقشاته حول كل وظيفة نفسية نصوصاً لعلماء مختصين من الدماغيين وغيرهم، استدل بها بطريقة فعالة على تلك النتيجة، وقد يحسن إحضار أمثلة على ما استشهد به من تلك النصوص، لإظهار مدى فاعلية استدلالاته، ونختار بعض الاقتباسات ذات العلاقة بوظيفة التفكير:

---

(١) راتب السمان، النظرية الروحية ص٥١٠، ٥١٢.

أ- كان يعتقد أن القشر قرب الجبهي[1] هو مكان التفكير، (ولكن الاستئصال الكامل في الجانبين تحدث معه أعراض تغير في الشخصية، مثل عدم الانعقال الاجتماعي -التحرر من القيود الاجتماعية- ومما يدعو للدهشة أن هذه التغيرات في الشخصية لا تترافق بشكل عام مع أي تغير حقيقي في العمليات العقلية؛ إن الدافع لا الذكاء هو الذي تغير)[2].

ب- ونقل الدكتور السمان عن Karl H Pribram قوله: «إن عمليات الدماغ تشبه عمليات القدرات الجامدة في الكمبيوتر Hardware، بينما العمليات العقلية تشبه البرامج وتركيب الصور في الكمبيوتر. وهنا نرى فعلاً ثنائية العقل والدماغ، ولكن بطبيعة واقعية وعملية، وليس بطبيعة عقيمة مأزقية لنظريات المعرفة»[3].

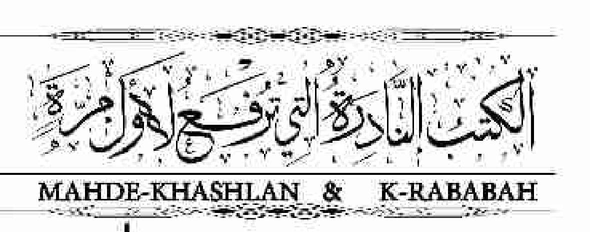
ج- ونقل عن هذا الباحث نفسه كلاماً آخر له، يؤدي إلى النتيجة نفسها، وترجمته الحرفية: «إن حدوث آفة واسعة ضخمة في النسيج العصبي تخرب الامتداد المكاني، وتخرب لدرجة كبيرة النشاط الكهربائي للدماغ، لكنها لم تحدث أي تأثير يذكر على قدرة الإدراك والقدرة على التعرف والسلوك». وعقب عليه مؤلف (النظرية الروحية) بقوله: «وهنا من الواضح أنه بدلاً من أن يفترض المؤلف وجود الروح لتفسير هذا الأمر، ونظراً لأنه لا يريد أن يفترض هذا أصلاً، فإنه يقول: «إن تفسير عدم تخرب الإدراك والقدرة على التعرف والسلوك بالرغم من ذلك التخرب الواسع - في الدماغ - هو: لا نستطيع أن نعرف التفسير، التفسير هنا أننا لا يمكننا

---

(١) المقصود بالقشر قرب الجبهي المناطق ٩، ١٢ من مناطق الدماغ السبع والأربعين وفق مبدأ برومان، راتب السمان، النظرية الروحية ص٤٨٩ وما بعدها.

(٢) هذه ترجمة حرفية لنص باللغة الانجليزية أثبته الدكتور راتب السمان في كتابه للمؤلفين:
Charless K Nabact & Robert J Demorest

(٣) راتب السمان، النظرية الروحية ص٢٦٦ (ترجمة حرفية).



أن نعرف التفسير»، ويبدو أن السبب في هذا التعصب للرأي هو المادية الرهيبة المسيطرة على تفكيره، وتفكير أمثاله»[1].

رابعا: دلالة الأمراض النفسية والعقلية في هذا المقام: المرض العقلي هو اضطراب شديد في التفكير أو المزاج أو الإدراك أو الذاكرة، أو المعرفة، ينتج عنه خلل في تقدير الأمور أو السلوك الإنساني أو معرفة الواقع أو مواجهة متطلبات الحياة العادية[2].

ويميز أهل الاختصاص بين طائفتين من الأمراض العقلية، من حيث أسبابها: طائفة الأمراض العقلية العضوية (الذهان العضوي)، وطائفة الأمراض العقلية الوظيفية. ويرجعون الطائفة الأولى إلى اختلالات عضوية، كتلف في المخ أو في أجزاء أخرى من الجهاز العصبي، أو في التنفس أو في القلب، أو الغدد أو غيرها من أعضاء البدن. وأما الطائفة الثانية عندهم فهي كل الاضطرابات العقلية التي لا يعرف لها أي سبب عضوي، وهي أكثر من الطائفة الأولى.

وأما الأمراض النفسية فقد عرفت بأنها اضطرابات انفعالية وظيفية (ليس لها أسباب عضوية) تشير إلى سوء التوافق مع النفس أو الجسد أو البيئة، وتنشأ عنها أعراض غير عادية، ومتعبة جداً[3].

---

(١) راتب السمان، النظرية الروحية ص٢٢٦، ٢٢٧.

(٢) قتيبة سالم الجلبي، الطب النفسي والقضاء ص٥٥١، وانظر: حلمي المليجي، علم النفس الإكلينيكي ص١٠١.

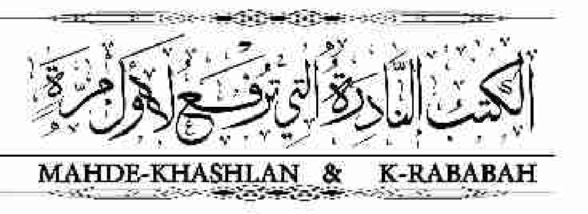
(٣) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية ص٣٥٣ وما بعدها وص ٥٢٥، و ص ٥٧٠. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر ص٢٠، ١٤٢. كمال دسوقي، الطب العقلي والنفسي، الكتاب الأول: علم الأمراض النفسية: التصنيفات والأعراض المرضية ص٢٥ وما بعدها. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية ص١٧٤. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي ص٣٩٥، ٤٠٢. سعد جلال، أسس علم النفس الجنائي ص١٥٨، ١٧١.

ومع أننا لا نرى دقة هذه المصطلحات المستعملة في تصنيف هـذه الأمـراض، لكننا نريد أن ننظر في الدلالة التي يدل عليها اعتراف علماء الطب النفسي والطب العقلي بوجود اختلالات ليس لها أي سبب عضوي (وهي كثيرة). وإذا كان المرض في عرف أهل اللغة هو كل حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعـل، حيـث قـال ابـن فارس: «المرض هو ما خرج به الإنسان عن حد الصحة من علة أو نفاق أو تقـصير في أمر»[1]، وكان كل مرض عرضاً له محل وسبب، فـإن ذلـك التقـسيم للأمـراض التي تصيب النفس الإنسانية يدل بوضوح على وجود شيء آخر غـير الجـسد يعتـبر محلاً لتلك الأمراض التي وصفوها بأنها (وظيفيّة)، إذ لو كان الدماغ محلهـا لـزم أن يكون السبب خللاً فيه، أو في جزء مـن أجزائـه. ومـا دامـوا يعترفـون بـأن معظـم الأمراض النفسية وكثيراً من الأمـراض العقليـة لم يجـدوا في أصـحابها أي خلـل في أدمغتهم ولا في سائر الجسد منهم، فإن الظاهر أن الخلل في شيء آخـر وراء الـدماغ والجسد، وإن تعلق بهما، وهو الروح أو النفس عند أهل الملل وفي شريعة الإسلام.

نعم قد يقولون (وقد قالوا): يحتمل أن يكون السبب عضوياً ولم نكتشفه بعد، وقد يكون هذا الاحتمال وارداً، ولكـن الموضـوعية في البحـث تقتـضي أن يعترفـوا بالاحتمال الآخر، وأن يكون أمامهم احتمالان. والـسبيل عندئـذ هـو النظـر في كـل احتمال على حدة، والبحث عن دلائل صدقه أو عدمه. أما هم فيقطعـون بـالاحتمال الثاني، مع أنه ليس لهم عليه حجة ولا شبه دليل، وهو نوع من الاستهتار في البحـث والإقصاء للاحتمالات التي يثيرها الآخرون، وقد تقدم مثل ذلك فيما ذكرناه.

لكن الحق الذي هو أحق بالاتباع هو أن ينظر في القرائن والأدلة التـي يمكـن أن تفيد في ترجيح أو اعتماد أحد الاحتمالين، وهنا ينظر: فإن كان الباحث عن الحـق في هذه المسألة مسلماً وجـب عليـه أن يـرجح مـا دل عليـه القـرآن الكـريم والـسنة

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة مرض. وانظر الفيومي، المصباح المنير، مادة مرض.



الشريفة، ووظيفة العقل أسندت فيهما إلى القلب الروحاني، أو الروح وليس إلى الدماغ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

أما إذا كان الباحث غير مسلم، ومع أن عدم إسلامه لا يعفيه عقلياً من البحث في دلائل النبوة وصدق الرسول ﷺ، والأخذ من كتاب الله تعالى مباشرة إن هداه عقله إلى الإسلام، فإن طالب الحق لا يجوز أن يصده موقف مسبق عن السير في كل الشعاب التي يحتمل أن توصل إلى ذلك الحق، وأهمها طريق الإيمان وتصديق الرسول. فإن عزف عن هذا الطريق وجب النظر في القرائن العلمية، وقد رأينا بعضها فيما نقلناه عن باحث مختص استعرض جميع الوظائف النفسية واحدة واحدة، وساق القرائن العلمية الكثيرة التي استند في معظمها على نتائج بحثية أعلنها المختصون الدماغيون وغيرهم، ونبه إلى ما فيها من دلالة واضحة على استحالة صدور أي وظيفة من تلك الوظائف عن الدماغ، مع الاعتراف بأهمية الدماغ وعظمة تكوينه، وكون وجوده شرطاً في قدرة الروح على القيام بوظيفتها، لأنه الجهاز البدني الذي وضع في خدمتها للاستقبال والإرسال منها وإليها، وفق آليات معجزة.

فإذا كانت القرائن العلمية ترجح وجود نفس أو روح تقوم بالوظائف المشار إليها، ووجد الباحث خللاً في تلك الوظائف، ولم يرصد أي خلل في البدن، وبخاصة الدماغ اقتضى ذلك أن يبحث عن سبب المرض في محتويات النفس، فإن ذلك أقرب لمعرفة الطريق الذي يجب أن يسلك في علاج ذلك المرض، ويفتح باباً أوسع للاستفادة من معطيات العلم المستفاد من الوحي الرباني في هذا المجال. ودراسة هذا الوحي دراسة متعمقة لاستنباط المعاني التي تضمنتها عقائده وقيمه وأخلاقه وعامة توجيهاته، مما يمكن الانطلاق منها في تصميم الأساليب والمعايير التي تستعمل في معالجة النفوس وقياس صلاحها وفسادها.

خامساً: وأما رفض كل معرفة سوى معرفة الحس والتجارب المادية في هذا المجال، فهذا منهج في البحث غير مرضيٍّ عند أهل العقول، وفيه جانب كبير من

التحكم والتعصب. بل إن ذلك المنهج نفسه قد استعمل بطريقة انتقائية، وقد كان الواجب على أهل هذا المنهج أن يبحثوا بموضوعية في جواب سؤالين اثنين، لعلهم يخرجون من هذا القمقم هما: هل صحيح أنه لا يوجد أي سبيل آخر لاكتساب المعارف والعلوم سوى ذلك السبيل الذي اتخذوه؟ والسؤال الثاني: ألا يمكن أن يكون طريق الحس (الذي اعتمدوه) في الحصول على المعرفة موصلاً إلى اعتماد طرق أخرى كالخبر الصادق عن الله عز وجل الذي خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم؟

إن عندنا من اليقين ما يكفي للجزم بأن البحث الموضوعي، الذي يعتمد العدل في المدخلات والمخرجات، وفي التعبير عنها سوف يسوق صاحبه إلى الإقرار بأن الحس نفسه موصل إلى الإيمان بالله عز وجل وصفاته وصدق الرسول ﷺ فيما أخبر عن ربه سبحانه، ويدخل في ذلك ما أخبر به عن الروح التي جعلها الله في الإنسان وعن غريزة التعقل التي جعلت فيها، وسائر غرائزها وصفاتها، وطرائق تقويمها وأنواع أمراضها وسبل علاجها.

سادساً: هذا ونرى أن منهجهم القاصر في طلب المعرفة لا يمكن أن يوصل بصورة جازمة إلى ما ادعوه من أن أنشطة الإنسان كلها مادية وغير مادية، اختيارية واضطرارية تنشأ وتنتهي عند الدماغ، وأن أي مرض نفسي أو عقلي يجب أن يبحث عن سببه في الدماغ وحسب، وأن أي علاج له لا يكون إلا وفق هذه الدعوى. والسبب أن ذلك يقتضي منهم أن يتوصلوا إلى تفسير كل حركة أو سكون في الدماغ، بحيث يكون في مقدورهم قراءة كل فكرة يفكر بها إنسان ما، أو أي انفعال يصدر عنه، وكذلك كل ذكرى مخزونة في ذاكرته، وكل نية نواها في الماضي أو ينويها حال الفحص، فيقرؤون بطرقهم وأجهزتهم المادية حركات الدماغ بصورة مطابقة تماماً لتفصيلات الحياة الإنسانية للشخص الذي يخضع لفحصهم، فيحصون عليه علومه وأفكاره وعقائده ونواياه ومخططات سلوكه، والقيم والمبادئ التي يؤمن بها، وتلك التي لا يؤمن بها، وما يخفي في صدره مما يذكره أو مما نسيه، بحيث يقولون: هذه الحركة الدماغية «ترميز أو إدماج أو إصدار موجه أو اهتزاز أو تفاعل أو تغير

[redacted]

في مادة الدماغ أو طاقته...» إلخ تفيد بقطع ويقين هذا النشاط الإنساني، ونضرب لذلك مثلاً:

يقولون: إذا أراد الشخص عمل شيء معين تكونت لديه نية عمل ذلك الشيء، فتصدر موجة دماغية ترتسم مقابل حافة الشعر في الفص الجبهي، ويظهر ذلك على جهاز تخطيط الدماغ الكهربائي[1]. وهنا يمكن أن يورد عليهم أن مجرد رصد موجة النية لا يدل على أن هذه الموجة هي التي صنعت تلك النية، ولا يدل على مكان صنعها، لأن الذي رصدوه موجة تدل على حدوث نية عند الشخص،وأما كيف صنعت وأين صنعت هذه النية، وما مضمونها؟ كل ذلك لا تغطيه دلالة اكتشافهم: فهذا مثال يريك أن مجرد رصد إحدى حركات الدماغ لا يدل على المكان الذي تصنع فيه الوظائف النفسية التي تشير إليها تلك الحركات، ولا كيف وقعت المعالجة التي نشأت تلك الوظائف عنها، ولا المضامين الخاصة بها[2].

إن خلاصة ذلك النظر هي أن أهل الطب يستدلون بأدلة غير منتجة لدعواهم، وهي أقصر بكثير من تلك الدعاوى، ويفصل بينهما حلقات مفقودة لن يجدوها ولن يصدقوا في العثور عليها حتى يصير بإمكانهم أن يستخرجوا من دماغ أي إنسان مجلدات من المعلومات الشاملة لأفكاره وعقائده وسلوكه وغير ذلك. وأما مجرد ملاحظة حركة دماغية في منطقة معينة من الدماغ عند حدوث وظيفة

---

(١) تشارلز فيرست، الدماغ والفكر، ترجمة الدكتور محمود سيد رصاص ص٢٠٤.

(٢) في مقالة له خلص أحد الباحثين الغربيين إلى أن التحدي العلمي الرئيس لا يكمن في تفسير العقل، ولكنه في الوصول إلى فهم كيفية توليد النشاط العصبي للسلوك، انظر:

Vanderwolf, C.H. Brain, Behavior and mind What do we know and what can we know? Neuroscience & Biobehavioral Reviews . Volume 22, Issue 2, March 1988, page 125

وهذا التحدي الذي ذكره يعني أن مشكلتهم تكمن في تفسير كيفية عمل الدماغ في إنتاج السلوك الإرادي للإنسان. ولا نرى أنهم سيتمكنون من ذلك، لأن الإرادة لا يمكن أن تتولد من المادة.

نفسية معينة فليس ذلك بكاف لأن يقال: إن تلك الوظيفة هي من منتجات تلك المنطقة، لاحتمال أن تكون تلك الحركة الدماغية تجهيزاً لإرسال إلى جهة أخرى أو استقبال من جهة أخرى.

سابعاً: وهناك أمر آخر لا بد من التفطن له يظهر جانباً من تناقضات هذا الرأي مع الواقع، وهو أن نسبة الوظائف النفسية كلها للدماغ يقتضي أن تكون كلها وظائف آلية اضطرارية، وأن لا يكون للإنسان أي عمل اختياري إرادي، لأن المعهود الذي أمكن معرفته إلى الآن أن الطريقة التي تعمل بها الأشياء المادية (سواء أكانت مكونات لبدن الإنسان أم غيرها) لا تكون إلا آلية، ولا يبتدأ منها إنشاء إرادة أو قصد أو نية، فخذ أي تصرف يقوم به الإنسان مهما كان نوعه، ثم اسأل أهل الاختصاص عن المسار البدني لذلك التصرف من نقطة البداية، وهي حدوث مؤثر ما على ذلك الإنسان، إلى آخر حركة دماغية تصاحب ذلك التصرف: هل يمكن أن تجد فيها إشارة لعمل اختياري يقوم به جزء من بدن الإنسان؟ إنها استجابات وانعكاسات، وإفرازات، وتفاعلات، وحركات ونبضات ونشاط كهربائي معين أو تفاعل كيماوي أو غير ذلك من الحركات التي لو أخذت كل حركة منها على انفراد لما وجد فيها أثر للإرادة والقصد (بمعنى أنه كان بالإمكان حدوث غيرها). ثم إذا نظرت في نتائج هذه الحركات وجدت في كثير منها أثر الإرادة والاختيار.

فإذا أردت تفسير هذه الإرادة بحسب المنهج المادي وجب أن تكون تلك الإرادة أيضا عملاً اضطرارياً آلياً لا مناص منه، بل إن إرادة الإرادة كذلك، وهكذا إلى ما لا ينتهي من التسلسل! وهو أمر لا يقبله العقل السليم، وإنما يقضي أن يوجد شيء وراء مكونات البدن له طبيعة أخرى، وخصائص مختلفة، تمكنه من إنشاء الإرادات، وصنع الاختيارات، متحرراً من القيود الآلية التي تحكم عمل المادة.

ويظهر أن طائفة من حماة المنهج الحسي الدماغي يدركون تلك الحلقات المفقودة، بل إنك لتشم رائحة عجزهم عن تفسيرها من خلال نوع الأجوبة التي



يجيبون بها عن أسئلة تتعلق بتلك الحلقات، وقد تقدم ما نقله الدكتور راتب السمان عن أحدهم (كارل بربرام) عندما اكتشف عدم تخرب الإدراك والقدرة على التعرف بالرغم من تخرب مواقعها الدماغية (بحسب تحديدهم)، كيف فسر ذلك، حيث قال: «لا نستطيع التفسير، التفسير هنا أننا لا يمكننا أن نعرف»، وزعم آخر (مارفن منسكي)أن العقل ليس أي شيء سوى ما يعمله الدماغ، وأن ذكاء الإنسان ليس سوى محصلة لمجموعة من عمليات بسيطة غير ذكية سماها عمليات وكيلة (agents). ثم أطلق على مجموعة الوكلاء والمظاهر الذكية اسم (مجتمع العقل: Society of mind). ثم سأل نفسه: ما السر الذي يجعلنا أذكياء؟ أجاب بجواب قريب مما ذكرنا عن سابقه، حيث قال: «السر أنه لا يوجد سر» [1].

إن الامتناع عن تفسير الدعاوى لا يقبل ؟إلا عندما يكون الأمر من المعارف البدهية، كسؤالك: لماذا يكون الواحد نصف الاثنين. لكنك عندما تدعي نشوء تصرفات ذكية عن عمليات دماغية غير عقلية (mindless) كما سماها، فإن السؤال عن السر والتفسير يكون وارداً بإلحاح، والعقل يفترض أنه يوجد جواب أو سبب، فإن لم يحصل على سبب، فليس عليه أن يصدق سوى وصفك للواقع، وهو اقتران أشياء بأشياء لا تصلح الأولى أن تكون سبباً للتالية. وأما ادعاء وجود علاقة سببية بين عمليات غبية ومظاهر ذكية (تتسم بالذكاء)، فلا يلزم العقل بتصديقها، بل الأقرب من منطق الأمور أن يرفضها ويفترض احتمالاً آخر، وهو وجود شيء آخر ذي طبيعة مختلفة يستقبل تلك العمليات غير الذكية، ويعالجها ثم يرسلها إلى حيث تظهر في صورة مظاهر ذكية. وبدون هذا الافتراض يصبح ذلك الادعاء أشبه بزعم من زعم أن الصدفة وراء الوجود كله!.

---

(١) Marvin L. Minsky. (1986) The Society of mind P: 308

المطلب الخامس
الترجيح

من المستحسن -كما نرى- قبل إعطاء قول نهائي في التصور الراجح في مسألة ماهية العقل أن نستعرض ما يعتبر كالتقويم للآراء السابقة، ثم نجعل تقويم الرأي الذي نرجحه في آخر هذا المطلب.

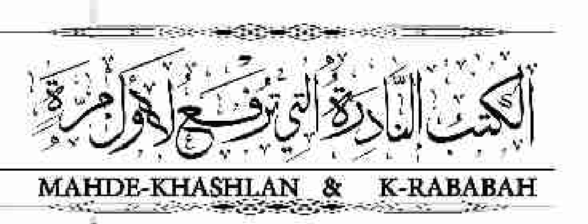
وبناء على هذا المستحسن نجعل هذا المطلب في أربعة فروع هي:

- الفرع الأول- تقويم التصور الفلسفي.
- الفرع الثاني- تقويم التصور الطبي.
- الفرع الثالث- تقويم التصور القائم على أن العقل نوع من العلوم الضرورية.
- الفرع الرابع- تقويم تصور العقل على أنه غريزة أو قوة في الروح الإنساني وترجيحه.

الفرع الأول
تقويم التصور الفلسفي

أي باحث يتخذ القرآن العظيم والسنة الشريفة مرجعية له لا يمكنه أن يرجح التصور الذي ذهب إليه جمهور الفلاسفة المسلمين الذين اتبعوا سنن فلاسفة الإغريق عن الوجود وموقع العقل فيه وكيفية عمله، لما تقدم تفصيله من التناقضات الكثيرة بين ذلك التصور وبين عقائد الإسلام في الله عز وجل وصفاته والهدى الذي تضمنه كتابه الكريم وسنة رسوله ﷺ.

هذا فضلاً عن التناقضات الداخلية في أقوالهم: الواحد منهم مع نفسه، والواحد مع الفلاسفة الآخرين، وعما يرى من الدعاوى التي يقدمونها كالمسلمات، مع أنها لم يسلم بها إخوانهم من الفلاسفة، ولا من غيرهم. وكذلك التلفيقات التي يراها الناظر في المشهد الكلي الفلسفي كالرقع الكثيرة التي تفوق في مساحتها



مساحة الأصل الذي ألصقت به، وكأنهم كانوا كلما وجه إليهم اعتراض اختلقوا له زعماً جديداً، وأضافوه إلى ذلك الثوب الرقيع.

والناظر في كثرة اختلافهم فيما بينهم يستطيع أن يتبين الظن وعدم اليقين في أكثر معطياتهم. ولو كان الأمر كما زعموا من أن موازينهم دقيقة لا تخيب، وأن نتائجهم يقينية لا شك فيها، لما وجد بينهم ذلك التباين والاختلاف. أما وقد تبين كثرة اختلافهم، فليس معهم، إذن، سوى الظن والاحتمالات والخيالات، فإذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى ذلك الجهد والتعب الذي لا يوصل إلا إلى ذلك النوع من النتائج؟ والاحتمالات والظنون قد تشبح في ذهن أي إنسان، حتى الطفل الذي لا يميز. ثم ما حاجة الإنسانية إلى مثل تلك الظنون ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:٢٨].

وقد تقدم ما قاله أبو حامد الغزالي عن أقوالهم في أنواع العقول والأنفس والعقل الفعال، من أن تلك الأقوال لو ظهرت للنائم في أحلامه لاستُدل بها على سوء مزاجه.

والحقيقة أنه لا يستطيع أحد أن يدعي وجود ميزان يمكن نصبه للتحقق من صدق مقولات الفلاسفة ويقينيتها ومطابقتها للواقع، لأنها أمور ذهنية لا يمتنع في العقل أن يكون الواقع مخالفاً لها، وذلك أن مصادر اليقينية في العلم لا تعدو ثلاثة: التوافق التام مع البدهيات العقلية، وشهادة الحس والتجربة مع توفر الشروط، والخبر الصادق يأتي عن خالق الأشياء، الذي قدرها وخلقها وهداها إلى غاياتها ومقاصدها. وليس مع الفلاسفة من هذه الموازين سوى أقل القليل.

ولذلك كان لهم باع لا ينكر وسعي لا يكفر في علوم مادية تجريبية كالطب، مع أن كثيراً من معطياتهم في هذا المجال تبيّن مخالفته للواقع بعد الاكتشافات العلمية. وإذا كان بعض نظرهم في بدن الإنسان انكشف خطؤه وتبين أنه كان مجرد توقعات أو فرضيات، فما بالك بنظرهم في نفس الإنسان وسائر ما قالوه في علم النفس وعلم الإلهيات؟!

وإذا كان الباحث في هذا المجال قد يجد عذراً ما لحكماء وعلماء من القرون الخالية التي سبقت ظهور الإسلام كفلاسفة اليونان وغيرهم من الأقوام السابقة الذين طلبوا الحقائق، ولم يكن معهم من وسائل المعرفة سوى نفوسهم وعقولهم وأعراف عقائدية وعلمية وفكرية وسياسية سائدة، لا يستبعد بل لا بد أن يكون لها أثر في تفكيرهم، ونفوسهم واللاشعور الذي يسكن في أعماقهم ولا يعلمون به، سواء أكان ذلك الأثر من قبيل الفعل أو رد الفعل. نعم، إذا كان المرء قد يعذرهم ويعتبرهم من أهل الفترة، حيث انمحت آثار الرسل أو حرفت، فإن العجب كل العجب من فلاسفة المسلمين الذين خلقوا في زمان لا يبتعد كثيراً عن عهد الرسالة المباركة، ونور القرآن العظيم والسنة الشريفة يملأ الآفاق من حولهم، ثم عزفوا عن اتخاذه منطلقاً لأبحاثهم في العقل والنفس والوجود، وإنما اتبعوا ظنون أقوام لم يمن الله عليهم بمثل ذلك النور، وأنفقوا ما أنعم الله عليهم من القدرات والأوقات والصبر على تفسير تلك الظنون، وأشادوا عليها ذلك البناء الواهي الذي عرضنا جوانبه، وحالهم كما قال الشاعر:

كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمول

وقد يقولون لك: إن طريق الفلسفة الذي لا بديل عنه هو العقل والتفكير، وليس النصوص الدينيّة. وهذا في الحقيقة من إيحاءات شياطين الإنس والجن ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡ﴾ [الأنعام:١٢١]. فإن أعلام هذا الدين قد أقامها الله على بينات واضحات أشبه بما يطلقون عليه (علوماً ضرورية) وبدهيات أولية، ومن بنى عليه فقد بنى على كبريات العلوم اليقينية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الانتساب الصادق إلى هذا الدين يقتضي أن يكون المنتسب إليه قد قامت عنده الأدلة ذوات الدلالات القطعية على صدق رسول الله ﷺ. وأن ما يخبر به عن ربه صدق وحق، وأنه هو قول الخالق الذي خلق وقدر وهدى، فإذا بنى تصوره عن الخالق وما خلق من كون ونفس وعقل فقد أصاب، فمن كان مؤمناً كان هذا هو



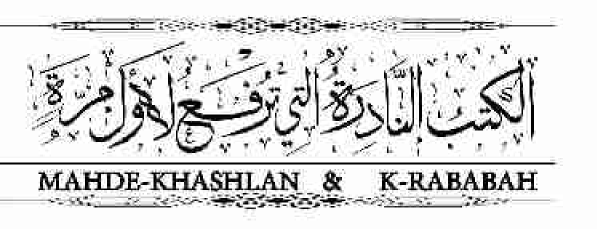
منطلق أبحاثه عن حقائق الوجود، ومن لم يكن مؤمناً ألزمه المنطق أن يبحث أولاً في صدق ذلك الرسول الكريم عليه أطيب الصلوات وأتم التسليم. ولو أن أولئك الفلاسفة بما أوتوا من قدرة على البحث والتفكير والصبر عليهما بذلوا جهودهم وأنفقوا أعمارهم في إظهار الأدلة على نبوة محمد ﷺ لكان خيراً لهم، ولوصلوا إلى أجوبة كثير من الأسئلة التي طلبوا أجوبتها من فلاسفة الإغريق، ولكن هيهات هيهات!

نعم قد يقولون: إن نصوص الشرع ليست قطعية في الدلالة على أجوبة المسائل التي بحثوا فيها، ونقول: هذا قول فيه بعض الحق، ولكنه قد يصدق على بعض المسائل. غير أنهم عندما ضلوا في بداية الطريق خاضوا في كثير من الباطل، وخالفوا النصوص مخالفة قطعية ما كانوا ليقعوا فيها لولا خطؤهم في اختيار المنطلق، كتصورهم عن الإله أنه عقل مطلق، وأن الكون عندهم عشر طبقات كل طبقة فيها عقل كالإله فاض عن الله عز وجل بصورة مباشرة وغير مباشرة. وأن الإله لا يعلم من تحته من العقول ولا ما فاض عنها، وكل عقل يعلم ما فوقه ولا يعلم ما تحته، وسلب العقول كلها من الإرادة، ثم ربطهم عقل الإنسان وجوداً وعدماً، وربط عمله في الإدراك بعقل مفارق سموه (العقل الفعال) الذي وضعوه تحت فلك القمر. ثم تصورهم العقل الإنساني كالإله المصغر، فنزّهوه عن الأعراض كلها من أين وكيف وكم وحركة وسكون، ولم يعتبروه داخل البدن ولا خارجه ولا داخل العالم ولا خارجه، في الوقت الذي جعلوه هو النفس. ثم لا يتمكن الناظر في تصوراتهم عن العقل الإنساني في أن يدرك موقعاً للإرادة، لا إرادة الإله، ولا إرادة الإنسان، ولا موقعاً للعلم التفصيلي، وقصروا علوم العقول كلها، من المبدأ الأول إلى عقل الإنسان على العلم بالكليات والمجردات. وأما العلوم التفصيلية فقد جعلوها من اختصاص أجهزة بدنية في الدماغ. ثم تكلفوا في تفسير العلاقة بين العقل والبدن، وهي علاقة التدبير، حيث لا إرادة للعقل أو النفس الناطقة عندهم، ولا إدراك لتفصيلات الأنشطة الإنسانية، فكيف يكون تدبيرها للبدن؟ إلى غير ذلك من التناقضات مع الواقع ومع معطيات الشرع الحنيف كما بيناه في المطلب الثاني.

على أن العدل في القول يقتضي منا أن نعترف بأن طائفة من الفلاسفة المسلمين سماهم التفتازاني بالمحققين من الفلاسفة أدركوا كثيراً من أخطاء أوائل الفلاسفة المسلمين، واقتربوا من علماء المسلمين غير الفلاسفة في عدة قضايا، من أهمها: نفيهم وجود العقل الفعال، ونفي أي أثر له في العقل الإنساني وغيره، ونسبة كل نشاط ذهني أو واقعي للنفس الإنسانية، وأنها تقوم بأعمالها عن طريق التخصيص بوساطة آلاتها البدنية، فاقترب هؤلاء من الحق كثيراً، ومن هؤلاء أبو البركات البغدادي وفخر الدين الرازي وابن رشد والغزالي على اختلاف بينهم في درجة قربهم من تصور العلماء الآخرين من غير الفلاسفة. وقد رأيت أن أقربهم إليهم وإلى معطيات الوحي الإلهي هو أبو البركات البغدادي، ثم فخر الدين الرازي، فإن ما قرراه وكرراه من أن النفس الإنسانية هي في الحقيقة مصدر كل شيء يصدر عن الإنسان وأنها إنما تخصص أفعالها باستعمال آلاتها يتفق في الجملة مع منهج القرآن الكريم، وهو نسبة أفعال الإنسان كلها إلى نفسه أو ذاته، وأن البدن بأجزائه وأجهزته كلها جعلت في خدمة نفسه، وأن ما يصدر عنه من قول أو عمل أو نية أو فكرة أو إرادة فهو من نفسه، وأن كل حركة محسوسة جسمانية فسببها حركة معقولة روحانية لا محالة[1]، فنفسه هي المسؤولة عن أعماله، و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر:٣٨].

كذلك خالفهم أبو البركات فيما قالوه عن العقل الفعال وقولهم: إنه العلة في تفعيل العقول الإنسانية وسائر الموجودات تحت فلك القمر، فقال: «والنفوس في تعلمها بعد الجهل وكمالها بعد النقص لا يلزم فيها هذا[2]، فإن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها، وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى، بل تخرج بذاتها إلى كمالها[3]. كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٧٢.
(٢) يعني ما قالوه في أثر العقل الفعال من إخراج ما بالقوة إلى الفعل.
(٣) يعني إذا توفرت الشروط بحسب السنن الإلهية.



يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها... »[1]. ثم قال: «والتعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى، بل قد يكون المعلم من البشر أو من غير البشر، كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله، فيتعلم سريعاً أو بطيئاً أو لا يتعلم، وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير، والأكثر من أماثل العلماء يتعلمون من لوح الوجود»[2].

وما قاله أبو البركات صحيح إذا حمل على الواقع المشهود، وسنن الله تعالى التي تحكم ذلك الواقع. وأما أصل العلم كله فهو العلام العليم سبحانه، خلق الحقائق والسنن والأشياء وجعل فيها المعاني، وجعل في بعض مخلوقاته وسائل تحصيلها، وعلم أباهم الأسماء كلها، ثم جعل لهم أسباباً توصلهم إلى العلم بمشيئته ومنع عنهم من العلم ما شاء، كما قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥]. وليس الفعال الحقيقي في هذا الوجود إلا هو سبحانه كما وصف نفسه فقال ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود:١٠٧، البروج:١٦].

وليس الفعال ما قاله أوائل الفلاسفة من المسلمين، وإن جعله بعضهم ملكاً عظيماً من الملائكة، لأن ما قاله الفلاسفة عن العقول العشرة وآخرها العقل الفعال، لا يصح أبداً تأويلهم بالملائكة عليهم السلام، لأنهم مخلوقات من خلق الله عز وجل، خلقهم من نور، وعلمهم من بعض علمه، وحجب عنهم علماً كثيراً، وهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فأين الملائكة مما تخيله الفلاسفة عن العقول المفارقة؟؟

والحقيقة أن النموذج الفلسفي لتصور النفس والعقل، كما عرضه أبو البركات البغدادي ومن معه يقترب إلى حد كبير من تصور العلماء من غير الفلاسفة، ولكنه

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٢ ص١١١.

(٢) نفسه ج٢ ص٤١٢.

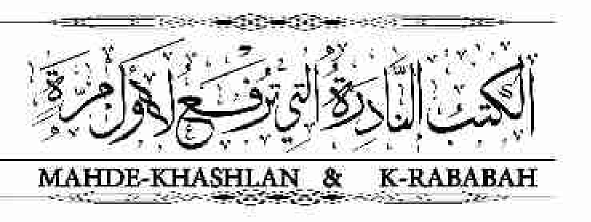
يثير بعض الإشكالات من أهمها تبني أصحاب هذا النموذج مذهب أسلافهم من الفلاسفة في تصور العقل جوهراً مجرداً بسيطاً مستقلاً، لا تكتنفه أعراض الأجسام من مكان وكيف وحركة وغير ذلك، وأن النفس والعقل شيء واحد. وقد تقدم أن أولئك العلماء من غير الفلاسفة رأوا برؤية استفادوها من النصوص القرآنية أن النفس والعقل شيئان مختلفان، فالأولى هي الجوهر أو جسم غير مادي ولا محسوس، وأن العقل عرض من أعراضها، أو صفة من صفاتها أو غريزة من غرائزها، والنفس تعقل بغريزة العقل التي ركبت فيها يوم خلقها باريها، وجعلها في بدن الإنسان، والذي يدل على ذلك أن نصوص القرآن قد نسبت إلى النفس أعمالاً أخرى غير الإدراك كالإرادة، فلا يستقيم مع هذا أن يعتبرا شيئاً واحداً، كما أن كل عمل نسب إليها هو عرض باتفاق. ولا يرد على هذا الاستدلال أنها سميت عقلاً لكونها تعقل، لأنها هي التي تريد فلماذا لا تسمى إرادة، ولماذا لم يجعلوا الإرادة ذاتاً مستقلة وهي تفكر وتتألم وتتلذذ، ولا يسمى شيء من هذه الأعراض نفساً أو روحاً أو قلباً.

صحيح أن القرآن أطلق القلب أو اسماً من أسمائه وأراد به العقل، ولكن أهل التفسير من السلف والخلف يكادون يجمعون على أن هذا إطلاق مجازي، ويسمى ذلك الأسلوب مجازاً مرسلاً، وعلاقته الحاليّة أو المحليّة، حيث أطلق المحل وهو القلب وأريد به الحال وهو غريزة العقل[1]، وكل موقع أطلق فيه القلب أو اسم من أسمائه كاللب والحجر والنهي هو من هذا القبيل، فيتبين أن العقل بحسب القرآن الكريم لا يمكن أن يكون ذاتاً مستقلة.

بل إن ما نقلناه سابقاً من كلام أبي البركات البغدادي يقتضي أن تكون النفس غير العقل، لأنه قد نسب إليها كل شيء يصدر عن الإنسان، ومن ذلك الإرادة، وفسر كيفية حدوثها في النفس[2]. وهذا يمنع أن تكون النفس هي العقل، ولا يُقبل

---

(١) أحمد الشنقيطي، مجالس مع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص٨٧.
(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٧٢، ١٧٥.



أن تسمى نفساً إذا تعلقت بالبدن وعقلاً إذا فارقته، لأن النفس مع تعدد أعمالها، والعقل بعض أعمالها، فهو إدراك، ولا يمكن إطلاق الإدراك على جميع أعمال النفس، ولا يصح أن يتغير الاسم بالتعلق بالبدن من عقل إلى نفس إذا كانت الأخيرة صارت تقوم بأعمال لا يستطيع ولا يتصور أن يقوم العقل بها كالإرادة مثلاً. على أن الله عز وجل سمى الشيء الذي نسب إليه جميع الأعمال الاختيارية نفساً وروحاً وقلباً، ولم يسمه عقلاً، وجعل العقل واحداً من تلك الأعمال، وإن كان أخطرها وأشرفها، ولا يمكن توسيع معنى العقل ليشمل تلك الأعمال كلها، لا لغة ولا معنى. بل إن العقل الذي هو فعل لا يتسع لكل إدراك بحسب الاستعمال القرآني، لأنه ذكر دائماً في معرض المدح، فهو إدراك الحقائق والمعاني، وهو الإدراك الذي مدحه الله عز وجل.

والحاصل أن أولئك المحققين من الفلاسفة المسلمين كأبي البركات البغدادي وغيره صححوا كثيراً من المفاهيم التي نقلها أسلافهم عن فلاسفة الإغريق، وغفلوا عن بعضها. ولو أنهم انتبهوا لمقتضى ما صححوه لوصلوا إلى ماهية العقل بحسب إشارات القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ونذكر في هذا المقام أمرين آخرين اقترب فيهما أبو البركات البغدادي من الأوصاف التي وصفت بها الروح في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

الأول: وصفه لكيفية نفوذ النفس في البدن، (وأنه يكون على طريق السريان والمداخلة من غير خرق ولا تفريق)[1]، وهذا يصلح تفسيراً «للنفخ» الذي استعمل في القرآن والسنة للتعبير عن كيفية نفوذ الروح في بدن الإنسان.

والأمر الثاني: هو وصفه للنفس بأنها تتحرك نوعين من الحركة، على خلاف ما قرره الفلاسفة القدامى من نفي الحركة عن النفس. والنوع الأول حركة إرادية

---

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة ج٣ ص١٤١.

عندما تريد النفس الانتقال مع بدنها من مكان إلى مكان. والنوع الثاني حركة قسرية أو طبيعية (غير إرادية)؛ وذلك عندما يحرك البدن قوة قاهرة، فتتحرك النفس معه، وقد عبر عن ذلك بقوله: «فإن نفس الإنسان إذا أرادت أن تتوجه إلى مكان حركت الجسم معها نحوه. ولو حمل الإنسان قهراً إلى مكان يحركه القاسر على طريق الجر أوالدفع، أو وقع بطبعه الجسماني من عال إلى أسفل لتبعته النفس ولم تنفصل عنه في حركته تلك... »[1]؛ فهذه حركة للنفس تنقلها مع بدنها من مكان إلى مكان. وهو وإن لم يصرح أن للنفس حركة خارجية مستقلة عن البدن؛ فإن قوله بنفوذ النفس في البدن على طريق السريان والمداخلة، يقتضي أن للنفس دخولاً في البدن، وما كان له دخول كان له خروج؛ لأنهما وجهان لشيء واحد؛ فما من دخول إلا ويستلزم خروجاً، والعكس صحيح؛ فهو إذن يرى أن للنفس حركة دخول في البدن وحركة خروج منه، وحركة انتقال مع البدن من مكان إلى مكان. وفي موقع آخر صرح أن للنفس حركة داخلية ذاتية لا تنتقل فيها من مكان إلى مكان، وجعلها علة الإرادة، وقال في ذلك كلاماً يستحسن ذكره، ونصه: «...فالنفس المريدة متحركة بذاتها في متصوراتها وملحوظاتها وعزائمها وإراداتها حركة بذاتها؛ هي العلة في تحريكها الأبدان بحسب تلك الإرادات، وهي حركة غير ناقلة ولا محركة من مكان إلى مكان، بل حركة من الذات بالذات وعلى ما فيها بالعرض؛ لأن النفس تطلع بذاتها على ذاتها اطلاعاً على الاتصال - الاستمرار- فتلحظ ما في ذاتها من محفوظاتها وسوانح خواطرها ومتصوراتها، وفي أثناء ملاحظاتها لذاتها. فحركتها الروحانية شبيهة بالحركة الدورية؛ لأنها لا تخرجها عن ذاتها، كما لا تخرج الحركة الدورية المتحرك بها عن مكانه إلى مكان آخر؛ فللنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة الحركة المحسوسة، وليست من جملة هذه الحركة المحسوسة. فكذلك لكل فاعل بالروية والإرادة من العلل الأوائل حركة عقلية علميّة تصورية فكرية ذكرية بها

---

(١) نفسه في المكان ذاته.



يحرِّك ما يحرِّك بإرادته، وبها يستجد ويترك ما يفعله من أفعال. ولو رام الواحد منّا أن يثبت ذهنه على ملحوظ بعينه زماناً لما قدر، فهذه الحركة بالطبع والروية معاً، ولا تستولي عليها الروية دون الطبع منا، بل قد يستولي عليها طبع النفس دون رويتها كما قلنا في المنام. وتكون الملحوظات الذهنية تتجدد وتتصرم إما بحركة النفس في ملاحظة مستودعات الحفظ، وإما بحركة الملحوظات الطارئة من خارج؛ كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من جانب آخر، كما يكون من الملائكة والأرواح التي تناجي نفوسنا من حيث نشعر ومن حيث لا نشعر في اليقظة والمنام. فعلة كل حركة محسوسة جسمانية حركة معقولة روحانية لا محالة... فعلل الحوادث من حيث هي حوادث بعدما لم تكن هي الحركة: إما الجسمانية المحسوسة، وإما الروحانية المعقولة، وعلة الحركة المحسوسة الجسمانية هي الحركة المعقولة الروحانية»[1].

فتأمل هذا التصور للنفس ونشاطها كما عرضه هذا العلامة الكبير، وانظر مدى انطباقه على الواقع الذي يحسه الإنسان من نفسه. وهو لا يتعارض مع شيء من نصوص الشريعة التي جعلت النفوس وراء كسبها، وأشارت إلى تقلبها الذي لا يفتر، كما في دعاء الرسول ﷺ (يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك)[2]. ويمكن أن يكون السبيل للمؤمن إلى ثبات قلبه على دين الله عز وجل أن يجعل ملحوظات نفسه ومحفوظاتها من هدى الله عز وجل المسطور في كتابه وسنة رسوله ﷺ وفي ملكوته ومخلوقاته، فإذا تحركت النفس في أي اتجاه لحظت قدرة ربها وعظمته وهداه، فكانت نفساً ثابتة على ذكره، مطمئنة به.

---

(١) أبو البركات البغدادي- الكتاب المعتبر في الحكمة جـ٣ ص١٥٣.

(٢) رواه الترمذي وقال عنه: هذا حديث حسن-صحيح الترمذي بشرح عارضة الأحوذي جـ١٣ ص٤٩.

وليس هذا قصدنا من المقتبس الطويل عن ذلك الفيلسوف الجليل، وإنما نريد أن نشير إلى أنه قد ذكر للنفس أفعالاً كثيرة منها الإرادة والحفظ والتذكر والتخطيط الذهني للأفعال المحسوسة وغير ذلك. ولا يلائم ذلك كله أن تسمى عقلاً، كما قال في بعض المواقع من كتابه[1]؛ فإن العقل إذا استلهمنا كتاب ربنا تبارك وتعالى هو بصر الحق، ولذلك مدحه في كل موضع ذكره فيه، فلو ذكر فيه أفعالاً أخرى كالإرادة مثلاً لما استقام مدحه دائماً. وحتى لو توسعنا في معنى العقل فجعلناه الإدراك مطلقاً بغض النظر عن المدرك، فإن الإرادة لا تدخل فيه قطعاً، والشيخ جعلها من أعمال النفس، وهي كذلك. ولو أنه جعل العقل صفة من صفاتها أو غريزة من غرائزها كحركتها وإرادتها وتفكيرها وحفظها وتذكرها وتألمها وتلذذها لكان ذلك أقرب إلى المفاهيم القرآنية التي تدور حول هذا الموضوع؛ فإن النفوس، وكذلك القلوب والأرواح قد مدحت في القرآن وذمت، بحسب هداها وضلالها، ووصفت بعضها بأوصاف كريمة، ووصفت أخرى بأوصاف ذميمة.

الفرع الثاني
تقويم التصور الطبي

سبق أن تصور جمهور علماء الطب من المسلمين وغيرهم أن العقل هو عمل الدماغ، وأن جميع القدرات التي تنسب إلى العقل ليست سوى أثرٍ لتفاعل عمليات غير معقولة ينتج عنها تلك الظواهر المعقولة.

كما سبقت الإشارة إلى تعصبهم لمنهجهم المادي الحسي، وعدم قبولهم لأي احتمال لا يمكن فحصه وفق ذلك المنهج وبطريقتهم الخاصة، وإصرارهم على رفض أية معرفة تأتيهم عن طريق الرسل، بل أي احتمال يقودهم إلى إلزامهم بالنظر فيما جاءت به رسل الله، حتى صار عندهم السبب هو عدم السبب، والتفسير هو

---

(١) أبو البركات البغدادي- الكتاب المعتبر في الحكمة جـ٣ ص١٥٣.



عدم القابلية للتفسير، والسر في الأمرهو عدم وجود أي سر فيه، والتعليل كذلك هو عدم قابلية الأمر للتعليل، وكأن دعاويهم بدهيات أو وحي من السماء عند المؤمنين، وقد نقلنا جواب أحدهم لسؤال سأله لنفسه، وهو: ما السر السحري الذي يجعلنا أذكياء نتيجة عمليات غبية تحصل في الدماغ؟ حيث قال: السر أنه لا يوجد سر، وقولَ آخر: التفسير هو عدم وجود التفسير.

ولا شك أن هذا النوع من العناد والاستكبار دفعهم إلى عدم الإقرار بالمشكلة. وقد يقر بعضهم، ويظهر عناده لمنهج الإيمان بالغيب الذي جاءت به رسل الله عز وجل، ويبدي تخوفه من إقصائهم عن البحث في موضوع العقل والروح إذا أقروا بوجودهما أو باحتمال وجودهما، أو إذا أحسوا بالعجز عن التفسير والتعليل المنطقي لمزاعمهم. وقد يظهر بعضهم شيئاً من النفور ممن يقولون بوجود عقل أو روح[1].

والحقيقة أن ما يقول هؤلاء في تفسير العقل هو مجرد افتراض، ويحشر عند علماء المنطق وعلماء الكلام في صنف الجائزات عقلاً أو الممكنات العقلية. وكل ممكن يقابله ممكن أو ممكنات، ولا بد من القرائن والأدلة لترجيح واحد من الاحتمالات الممكنة. وليس عند هؤلاء القوم سوى أنهم يلاحظون نشاطاً في الدماغ عند القيام بنشاط خارجي معين، فإذا نوى الإنسان مثلاً لاحظوا حركة مادية في جزء من أجزاء الدماغ، فقالوا: هنا تصنع النوايا. والنشاط الدماغي الذي يلاحظونه لا ينتج هذه الدعوى، وهو أدنى بكثير منها، ولا يمكن تفسير مجرد ظهوره في مكان معين من الدماغ بأن هذا المكان هو مصنع النوايا. وكل ما تدل عليه وجود حركة دماغية لم تكن موجودة قبل حدوث نية عند الشخص. ويمكن أن يقال: إن تلك الحركة أو الحركات الدماغية قد تكون إشارات غير إرادية مرسلة إلى جهة عاقلة قادرة على فهمها، وإجراء المعالجة اللازمة. فهذا احتمال آخر هو أقرب

---

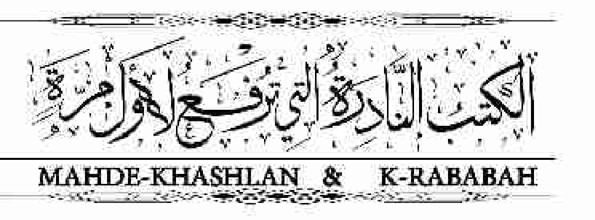
(١) راتب السّمان، النظرية الروحية ص٢٢٦، ٢٢٧.

إلى المنطق من افتراض تكوّن شيء معقول عليه صبغة القصد والإرادة من تفاعل عمليات غبية لا يعقل معناها. وقد ذكرنا فيما سبق أن أحد الباحثين في علاقة الدماغ بالسلوك خلص إلى أن التحدي العلمي الرئيسي في هذا المجال هو الوصول إلى فهم كيفية توليد النشاط العصبي للسلوك[1]، والمراد السلوك الإرادي. وهذا التحدي في حقيقته هو اعتراض صارخ على أجوبتهم عن الأسئلة حول كيفية توليد العمليات الدماغية الغبية للنشاط الإنساني الإرادي العقلي بقولهم: السر في ذلك أنه لا يوجد سر. وهو يشير إلى موضوعيّة ذلك الباحث الذي وضع العلماء أمام ما سماه بالتحدي الرئيس، في الوقت الذي يشير فيه إلى تعصب الآخرين وخروجهم عن أطوارهم عند إحساسهم بالعجز عن التفسير.

وهناك أمر آخر يضعف احتمالهم الذي رجحوه بدون مرجح؛ وهو أن المعهود الذي لم يخالف بحجة معقولة أن الكيفية التي تعمل بها الأشياء المادية آلية محضة؛ بمعنى أنه لا مكان للإرادة والاختيار فيها. فإذا جُمِعَت مع هذا المعهود قولهم: إن جميع أنشطة الإنسان الإختيارية مهما كان نوعها، هي نتيجة عمليات مادية غير معقولة، نتج عن ذلك أن الإنسان مسيّر كالآلة، وبصورة مطابقة، فهو إما رجل آلي أو امرأة آلية ! وهذا مخالف للواقع والشرائع؛ حيث رتبت المسؤولية والعقوبة على كل مجرم، بغض النظر عن اختلافها في مفهوم المجرم والجريمة. وإذا كان الأمر كذلك فإن الشيء الذي يجب أن يكون أصلاً ومصدراً للأعمال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان ذا طبيعة مختلفة عن المادة تؤهله أن يكون عاقلاً ومريداً.

تلك مناقشات منطقية لا تختلف من باحث إلى آخر، مهما كان معتقده. وأما الباحث المسلم فإنه ينظر في مرجعياته، فيجد في القرآن أن الإنسان في أول خلقته يكون مادة بحتة فيها حياة خلوية، ثم ينفخ فيه مخلوق اسمه الروح محمل بغرائز عدة منها العقل والإرادة، فيتحول إلى خلق آخر؛ بدن وروح تسكنه، حتى إذا اكتملت

(١) انظر هامش رقم (٢)، ص١١١.



آلات البدن ساقته الروح بغرائزها، واستعملت البدن بقواتها وقدراتها، ليتم لها مرادها في الواقع الخارجي. ولا يستطيع الباحث المسلم أن يخالف كتاباً اقتنع بعقله وآمن بقلبه أنه من عند خالق الإنسان ودماغه وروحه وكل شيء، ولا أن يخالف خبراً صحيحاً ورد عن رسول الله ﷺ. وهذا منهج منطقي وعقلي؛ لأنك إذا عقلت صدق رسول الله ﷺ وَجَبَ عليك تصديقه، وإلا فقد خالفت عقلك. ومقتضى تصديقه يكوّن قناعة عقلية أن ما بينه ﷺ من عناصر الكيان الإنساني فهو مطابق للحقيقة؛ لأنه ينقل عن خالق كل شيء العليم بكل شيء، وينبغي أن يكون هذا يقيناً وليس مجرد احتمال.

الفرع الثالث
تقويم تصور العقل أنه نوع من العلوم الضرورية

ظهر فيما تقدم في المطلب الثالث أن أكثر أصحاب هذا القول إنما أرادوا بيان حالة الوضع العقلي للإنسان الذي يكون به مؤهلاً للتكليف، أي يمكن أمره ونهيه وترتيب المسؤولية عليه. ثم قوموا هذا الوضع بنوع من المعارف أو العلوم، وسموها عقلاً؟ وكأن هذه الأكثرية لم تكن تريد بيان حقيقة العقل من حيث هو عقل، وإنما من حيث كفايته لجعل الإنسان قادراً على حمل التكاليف الشرعية. وقد بين الجويني ذلك في جوابه على اعتراض مفاده أن هذه العلوم (الضرورية) يمكن أن تكون شرطاً في ثبوت عقل التكليف، وليست هي حقيقة العقل الإنساني، فقال: «غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف؛ إذ العاري منه لا يحيط علماً بما يكلف، فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسميناها عقلاً»[1]؛ فجعل الجويني هذا المعنى أحد المعاني التي تسمى عقلاً. ومع ذلك نجده في البرهان قد رجح أن عقل التكليف قوة تحصل عن العلم بالضروريات.

---

(١) الجويني - الإرشاد ص١٥.

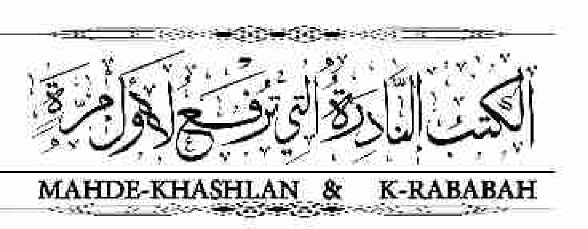
والحق أنه لا بد من اجتماع قدر معين من المعارف والعلوم عند الإنسان ليتوجه إليه التكليف والمسؤولية، وتصح تصرفاته ذوات الآثار الشرعية. ولا اعتراض على هذا الفريق في تسمية ذلك عقلاً ما داموا يقيدونه بإضافته إلى التكليف، وقد لا تكون تسمية دقيقة من الناحية العلمية؛ لأن عقل التكليف نوع من أنواع العقل المطلق، وينبغي أن تكون ماهية النوع هي عينها ماهية الجنس الذي ينتمي إليه ذلك النوع؛ وقد يكون هذا هو السبب وراء رجوع الجويني بعد تردده إلى تعريف العقل بأنه قوة.

ومع ما تقدم يوجد طائفة من العلماء يرون أن العقل هو العلوم التي ذكروها، وليس جوهراً ولا قوة ولا غريزة ولا صفة، فهو من جنس العلم ونوع منه، وقد ذكرنا دليلهم فيما تقدم، والذي خلاصته أن الإنسان لا يسمى عاقلاً إلا بتحقق تلك العلوم، وأنه لو كان شيئاً آخر لصح وجود العقل بدون عاقل، ووجود عاقل بدون عقل؛ لأن كل مختلفين يصح وجود الواحد منهما دون الآخر.

وقد أجاب ابن تيمية عن هذه الحجة بما مفاده أن العقل والعلم يمكن أن يكونا شيئين مختلفين، ولكن أحدهما وهو العقل سبب للآخر وهو العلم؛ فيقع التلازم بينهما عند تحقق الشروط، فتبين أن حجتهم لا تنتج دعواهم بأن العقل والعلم شيء واحد؛ فإن وجود العلم مستلزم لوجود قوة هي شرط لوجوده، وهي القوة التي بها الإنسان يعلم، وهي العقل، «كالسمع والبصر مستلزم للقوة التي بها يسمع ويبصر، والمشروط بدون شرطه محال، وإن كان هذا شرطاً في العادة، والله قادر على خرق العادة، فإن الكلام في الواقع لا فيما يمكن وقوعه»[1].

ويرى ابن تيمية أن الذي منع هذا الفريق من تصور العقل غريزة أو قوة بها تحصل النفس العلوم وتدرك الحقائق والمعاني أنهم ينكرون القوى والطبائع

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٧٣.



والأسباب؛ فينكرون «أن يكون في الإنسان قوة يعلم بها غير العلم أو قوة يبصر بها غير البصر، أو قوة يسمع بها غير السمع، وجعلوا إثبات ذلك من جنس قول الفلاسفة الذين يجعلون في الإنسان قوى يفعل بها»[1]. ورأى أيضاً أن إنكارهم للقوى فرع لإنكارهم الأسباب وقوله: «إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون: إن الله لا يشبع بالخبز ولا يروى بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به» ثم قال: «وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس؛ فإن الله تعالى قال في كتابه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف:٥٧]...ومثل هذا كثير في القرآن. والناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب الحياة ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]»[2].

ثم استحضر قول الغزالي وابن الجوزي وغيرهما في كتاب التوكل «اعلم أن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع»[3]. وقد أراد شيخ الإسلام بهذه المناقشة إثبات وجود قوة في الإنسان بها يعقل، وقوة بها يبصر، وأن الله خالق ذلك كله. وبذلك رجح أن العقل غريزة بها يعقل الإنسان، ويحصل العلوم والمعارف[4].

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٦٠، ٢٦١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٨٩.

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٦٢، وانظر: ابن الجوزي- صيد الخاطر ص٩٨.

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد ص٢٦٠، ٢٦٣.

الفرع الرابع
تقويم تصور العقل قوة أو غريزة في النفس

بقي القول الأخير في ماهية العقل الإنساني، وهو أنه غريزة أو قوة أو هيئة في نفس الإنسان أو روحه، وقد تقدم عرض هذا القول، والمناقشات التي دارت حوله.

ورأينا أن كثيراً من العلماء قد رجحوه أو صححوه أو مالوا إليه، وظهر ذلك في تعريفاتهم، وإن اختلفت اختياراتهم في تلك التعريفات للكلمة الأولى التي أرادوا التعبير بها عن ماهية العقل، بين قائل: إنه غريزة، وقائل: هو قوة، وقائل: إنه هيئة في النفس أو صفة فيها. وقدمنا أنها ألفاظ متقاربة في دلالاتها اللغوية يجمعها أن العقل عرض من أعراض النفس خلقه الله فيها لتتمكن من إدراك المعاني وفهم الخطاب والتمييز بين الأشياء.

كما رأينا أن أقوى الأقوال المنافسة لهذا القول ما ذهب إليه كثير من المتكلمين وعلماء الأصول في أن العقل من جنس العلم، ونفيهم كونه قوة، وتردد بعض أصحاب هذا القول كالجويني وجنوحهم إلى تعريف العقل بالقوة أو الغريزة، وأنه آلة معنوية للنفس في تحصيل المعرفة والعلم، وأن ابن تيمية استطاع أن ينفذ إلى السبب الحقيقي لنفاة القوى والغرائز عن الكيان الإنساني، وأنه قولهم بنفي الأسباب المؤثرة، وأن الحق في هذه المسألة أن الأسباب من سنن الله تعالى في الكون، وهو الذي خلقها على نحو ربط بها مسبباتها. والقوى والغرائز كذلك مثلها؛ الله تعالى خلقها ورتب عليها أفعالها، وأن العقل من هذه الغرائز؛ وأنه غريزة في النفس أو قوة فيها تمكّنها من الامتثال لخالقها في أمره ونهيه سبحانه.

ونشير هنا إلى أن بعض الناس يعرفون العقل بأنه وظيفة، وأن هؤلاء صنفان: أحدهما ينسب هذه الوظيفة إلى الدماغ وينكرون أي علاقة للنفس أو القلب الروحاني بهذه الوظيفة. وعرفنا أن هذا قول كثير من علماء الطب، وهو دخيل في



الجملة على الفكر الإسلامي النفسي، وإنما يردده بعض الأطباء وبعض علماء النفس من المسلمين دونما قصد منهم إلى مخالفة الوحي، وإنما اعتماداً منهم على أن الروح شيء غيبي حجب عنا التفكير فيه؛ لقوله تعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾ [الإسراء:٨٥]. ولما كان هذا الاعتقاد يترك فراغاً في تفسير كثير من الأنشطة النفسية فقد ملؤوه بما تلقوه من علم عن العلماء الغربيين الماديين الذين ينكرون وجود أي شيء غير البدن الإنساني. مع أن علماء المسلمين لم يفهموا ما فهمه أولئك الأطباء من النص القرآني، ولم يروا أي حرج في البحث في الروح من حيث نشاطها وخصائصها، بل صنفوا في ذلك مصنفات معروفة مثل كتاب الروح لابن القيم الجوزية وغيره[1].

ونذكر هنا أن منهج هؤلاء الأطباء وعلماء النفس المحدثين دفع كثيراً منهم إلى عدم البحث في العقل. بل إنك لتجد كثيراً منهم لا يذكرونه في كتبهم، وإنما استعاضوا عن ذلك بذكر الوظائف النفسية، وأهمها التفكير، مع أن النظر يريك أن العقل شيء والتفكير شيء آخر، وأن التفكير عملية نفسية تقوم بها النفس بغريزة أو

---

(١) ومما كُتب في الروح: رسالة العقل والروح من مجموعة الرسائل المنيرّية لابن تيمية، وكتاب المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية للشيخ محمد حسنين مخلوف، ومن كلامه في هذا الكتاب قوله: (دلت نصوص الشريعة الإسلامية كتاباً وسنّة وإجماعاً على وجود الروح الإنسانية، وأنها نفخت في الجنين وهو في بطن أمه. وأجمع المليون وغيرهم على وجود الروح الإنسانية، وأن هناك شيئاً مغايراً لأعضاء البدن بالذات يسمى روحاً، وهي مصدر التصور والتعقل والتخيل والإرادة والفكر) ص٩. وأما الذين تعرضوا للكلام في الروح وعنها فكثيرون؛ ووردت الإشارة إلى طائفة منهم في أثناء البحث. كذلك فإن كل من صنف في المصطلحات تكلم عن الروح بدرجات متفاوتة أقلها تعريفها، بل إنك قد تجد تعريفها في بعض المعاجم اللغوية كالمصباح المنير للفيومي الذي عرف الروح فقال: (مذهب أهل السنة أن الروح هي النفس الناطقة المستعدة للبيان وفهم الخطاب) مادة روح. وممن ذكرها وعرفها من غير الفلاسفة ابن رشد الجد في كتابه: المقدمات الممهدات جـ١ ص١٧٠، وابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية ص٣٨١.

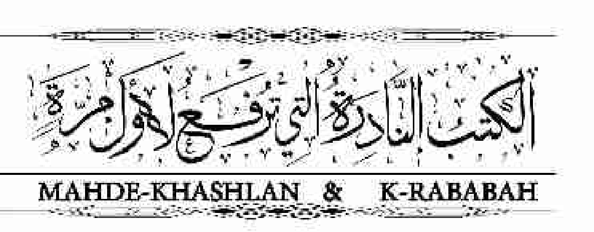
قوة أخرى غير غريزة العقل، فتحدث مجالاً تستعمل فيه غريزة العقل لإبصار الحق الذي هو الشيء الثابت المطابق للواقع.

وأما الفريق الآخر من الذين يعرفون العقل بأنه وظيفة، وينسبون هذه الوظيفة للنفس، فهؤلاء ليسوا بعيدين عن القول بأن العقل غريزة في النفس أو قوة من قواها؛ لأن معنى الوظيفة كما تقدم في اللغة والعُرف هو: ما يقدر من عمل أو رزق أو طعام للشخص أو عليه؛ فالقول بأن العقل وظيفة معناه أن العقل عمل مقدر؛ والكلمة (وظيفة) تشعر باللزوم، والوظيفة تستلزم موظفاً هو الفاعل للوظيفة (العمل المقدر)، وموظِّفاً (بكسر الظاء)، ولا شك في أن الموظف لكل مكونات الإنسان هو ربه سبحانه وتعالى الذي قدّر فهدى، والموظَّف (بفتح الظاء) هنا هو النفس أو الروح التي نفخت في بدن الإنسان. والمعهود أن الله عز وجل جعل قوةً أو غريزةً في كل جزء من أجزاء الإنسان محسوساً كان أو غير محسوس؛ فجعل وظيفة العين الرؤية بقوة أو غريزة فيها تمكنها من القيام بوظيفتها، وكذلك غيرها. وهكذا فإن فاعل الوظيفة المقدرة التي هي الإدراك والتمييز هو النفس الإنسانية، والإدراك أحد وظائفها، والغريزة التي تهيئ النفس للقيام بتلك الوظيفة هي غريزة العقل، والله عز وجل خالق الجميع.

ونرى أن ما تقدم من عرض وتقويم ومناقشات للاتجاهات والأقوال في ماهية العقل يكفي في ترجيح القول بأن العقل هو أحد غرائز النفس أو قوة من قواها تمكنها من إدراك المعاني والحقائق.

وهذا التصور الذي رجحناه هو أقرب التصورات إلى النظر الشرعي ومعطيات الوحي؛ وقد تقدم ما يؤيد ذلك في عرض الاتجاهات المختلفة والردود والمناقشات التي دارت حولها.

ونضيف هنا إلى أن هذا التصور يكتسب مصداقية أخرى مصدرها الواقع؛ ذلك أن طائفة من علماء النفس درسوا بصورة علمية تطور الإنسان في حياته



العقلية، ولاحظوا بعضها في الطفولة المبكرة بعد الولادة، وإن كان ذلك طفيفاً، كالانتباه الذي يعد من أهم شروط العمليات العقلية العليا، وإعادة النظر إلى الأشياء الذي يدل على تكون الذاكرة حتى في أبناء السنة والسنتين وما بعدها، وأن الوظائف العقلية تتطور بصورة تدريجية وبطيئة في الأطفال حتى تصل إلى سن التمييز، فتزداد سرعةً وعمقا وكثرة.

وهذا التطور التدريجي لحياة الإنسان العقلية الذي يبدأ من الولادة يدل على أن الخالق عز وجل قد ركَّب في الإنسان غريزة للإدراك لا تعمل إلا بعد خروجه من بطن أمه، ثم يبدأ نموها وعملها في الإنسان بنمو ملاحظاته وانغماسه في تجارب الحياة منذ الصغر، واستعمال آلاته الحسية والنفسية؛ وهو مصداق قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل:٧٨].

وفي القرآن استعمالات كثيرة تشير إلى وجه شبه بين غريزة العقل وغريزتي السمع والبصر، حتى استعمل أحدهما للتعبير عن الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾، وذلك بعد قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج:٤٦]. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف:١٧٩]. وتأمل في قوله تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأعراف:١٠٠] أي: لا يسمعون سمع عقل، وإن كانوا يسمعون بآذانهم. وهو قريب من (لا يعقلون)، فإن عدم قبولهم الحق ناتج عن عدم عقلهم لما يسمعون من الموعظة والتذكرة[1]. ففي

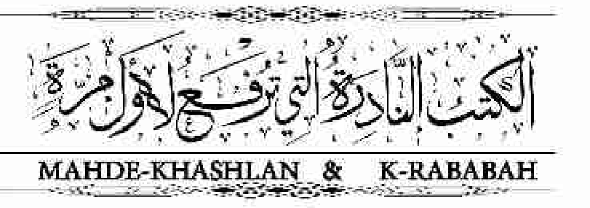
---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم جـ٢ ص٢٣٤. والماوردي، النكت والعيون (تفسير الماوردي) جـ٢ ص٤٢. وما ذكرناه لا يبتعد عما ذكراه في تفسير هذه الآية. وانظر أيضاً ابن القيم، مفتاح السعادة ص١٤٣.

هذه الآيات وأمثالها العقل وظيفة والقلب آلته، كما أن الإبصار وظيفة العين. كذلك فإن القرآن الكريم أطلق اسم الرؤية على كل من عمل القلب وعمل العين، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾﴾ [النجم:١١]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٧٥]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْأٓخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ [الإسراء:٧٢].

والحاصل أن القرآن استعمل ثلاث غرائز مغروزة في كيان الإنسان بخلق الله وأمره استعمالاً واحداً، وأطلق عليها إطلاقاً واحداً، ولا شك في أن توحيد الإطلاق على شيئين يشير إلى وجه شبه رئيس بينهما[1].

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين جـ١ ص١٤٩.



المبحث الثاني
عقل التكليف

تقديم وتخطيط:

التكليف في اللغة مصدر (كلفت الرجل) إذا ألزمته ما يشق عليه، فهو الإلزام بما فيه نوع مشقة على الملزم به[1].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي المذكور إلا أنه خاص بالتكليف الشرعي، أي الصادر عن الشرع الموجه إلى الإنسان ولذلك عرفه إمام الحرمين بأنه (إلزام ما فيه كلفة) والكلفة هي المشقة، ولم يدخل فيه المندوب، ولا المكروه من الأحكام الشرعية التكليفية، لعدم الإلزام فيهما، ولكن أبا بكر الباقلاني أدخلهما، فعرف التكليف بأنه (طلب ما فيه كلفة)، إذ الطلب قد يكون جازماً وقد يكون غير جازم فيشملهما[2].

ويذكر العلماء شروطاً عدة لصحة تكليف الإنسان جملتها ثمانية هي: الحياة، والإنسانية، والبلوغ، والعقل، والفهم (ويقصدون به الوعي)، والاختيار، والعلم بالتكليف (أو إمكانه) والقدرة على التنفيذ[3].

وبالتدقيق يمكن إدخال بعض هذه الشروط في بعض، حيث يقتضي العقل المعتبر في التكليف أن تتوفر في الإنسان الحياة الإنسانية والبلوغ والفهم، إذ لا عقل

---

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، فصل الكاف باب الفاء. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح. والفيومي، المصباح المنير، مادة كلف. الشريف الجرجاني، التعريفات ص٦٥. الكفوي، الكليات، ج٢، ص٨٠.

(٢) الكفوي، الكليات، ج٢ ص٨١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص٣٤٤، ٣٦٥. الكاساني، البدائع، ج٧، ص ٣٩، ٤٠، ٦٣. ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، ج١٠، ص ٧٤، ٧٥، ١١٩، ١٢٠، ١٦٩. القاضي عبدالجبار، ج١١، ٣٦٧، ٣٧٥. السمرقندي، ميزان الأصول، ص٧٤٢.

بلا حياة، ولا عقل بلا إنسانية، لأن العقل من خصائص الإنسان الحي، وكذلك لا عقل لمن غاب عنه وعيه حالة غيابه كالنائم والمغمى عليه والسكران[1]. وأما البلوغ فليس مقصوداً لذاته، وإنما جعله الشارع علامة على تكامل العقل ووصوله إلى الدرجة المطلوبة للقيام بما يقتضيه التكليف[2]. ومن الممكن أيضاً إدخال شرط العلم بالتكليف في شرط العقل، وهو أشبه بشرط الوعي من حيث علاقته بالعقل، لأن غياب ما يعلم عن العقل يقتضي عدم الوعي به، وما غاب عن الوعي لم يكن للعقل عليه سلطان. وهكذا يمكن القول: إن الشروط الأساسية للتكليف ثلاثة هي: العقل والإرادة (الاختيار)، والقدرة على التنفيذ.

ومن الواضح أن هذا المبحث يعنى بالشرط الأول وهو العقل، ولا يعنى بالشروط الأخرى. ومن المعلوم أن الشرط لا يقتضي وجوده وجوداً ولا عدماً، وإنما يقتضي عدمه عدم المشروط له. وقد يوجد العقل ولا يصح التكليف بسبب تخلف أحد الشرطين الآخرين أو أحدهما.

وإطلاق عنوان البحث (عقل التكليف) يقتضي بيان كافة الجوانب المتعلقة به. وسوف نحاول ذلك في سبعة مطالب هي:

- المطلب الأول: مفهوم عقل التكليف بالنظر إلى أقوال العلماء في ماهية العقل المطلق.
- المطلب الثاني: المقصود بالعلوم الضرورية وأنواعها.

(١) ابن عقيل، الواضح، ج١، ص ٧١، ٧٢ . صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح والتلويح، ج٢، ص١٦٩ . الغزالي، المستصفى، ج١، ص ٥٤،٥٥. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٢٠١، ٢٠٣.

(٢) صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح والتلويح، ج٢، ص ١٦٠، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج٢، ص ١٦٤، أمير بادشاة، تيسير التحرير، ج٢، ص١٣٧، ٢٤٥، ٢٥٣.



- المطلب الثالث: أقوال العلماء في أنواع العلوم الضرورية اللازمة لتحقق عقل التكليف.
- المطلب الرابع: شرح العلوم الضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.
- المطلب الخامس: رأي القاضي عبد الجبار في عقل التكليف.
- المطلب السادس: الرأي الراجح في أنواع العلوم اللازمة لتحقق عقل التكليف.
- المطلب السابع: كيفية الاستدلال على وجود عقل التكليف في الإنسان.

المطلب الأول
مفهوم عقل التكليف بالنظر إلى أقوال العلماء في ماهية العقل المطلق

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تحديد ماهية العقل اختلافاً كثيراً بسطناه في المبحث الأول، فإنهم متقاربون في تحديد مفهوم عقل التكليف إلى درجة كبيرة، وسبب ذلك أن معظم بحثهم في عقل التكليف يهيمن عليه غاية واحدة لا يختلفون عليها، وهو تحديد الوضع العقلي للإنسان الذي يجعله مؤهلاً لأن يكلف، ويؤاخذ على ما كلف به. سواء أكان ذلك الوضع ينسب إلى جوهر في الإنسان أم إلى غريزة في ذلك الجوهر أم إلى علوم حصلها. فهم في حقيقة الأمر يبحثون في حصيلة المعارف والعلوم التي حصلها الإنسان فصار بها قادراً على إدراك التكليف الذي يكلف به، بفهم الخطاب التكليفي، وفهم الكيفية الواقعية للمطلوب الذي يتضمنه ذلك الخطاب، فبحثهم هنا أقرب إلى البحث في وضع القدرة العقلية للإنسان التي تؤهله لتحقيق غاية معينة هي صلاحيته للتكليف. وهذه القدرة إنما تتحدد بمحصول الإنسان من المعاني المدركة، لذلك انحصر اختلافهم في نوعية تلك المعاني وقدرها.

وتوضيح ذلك أن الفلاسفة مع أنهم لم يعنوا بالتكليف، ولا تكاد تجد له ذكراً في مصنفاتهم، إلا أنهم جعلوا من مراتب العقل مرتبة خصوها باسم (عقل الملكة)،

وقصدوا به تلك المرتبة التي يكون العقل فيها قد حصّل معقولات يتمكن بها من النظر والاستدلال، أسموها المعقولات الأولى أو العلوم الضرورية[1]. ومع أنهم لم يذكروا في كتبهم علاقة هذا العقل بالتكليف، لكن محتوى هذا العقل يشبه ما قاله غيرهم عندما أرادوا التعريف بعقل التكليف. بل صرح بعضهم بأن عقل التكليف بحسب تقسيمات الفلاسفة للعقل هو (عقل الملكة)[2]. والفلاسفة يرون أن هذا العقل (أعني عقل الملكة) هو ذلك الجوهر البسيط الذي أدرك المعقولات الأولى.

وأما غير الفلاسفة من علماء المسلمين، فالذين تصوروا العقل غريزة أو صفة في النفس الإنسانية صرحوا بأن التكليف لا يصح إلا أن يحصل في النفس طائفة من المعارف الضرورية التي تمكن من النظر والتمييز بين الأشياء وما ينفع وما يضر. وربما أضاف بعضهم إلى تلك المعارف أن يجتمع معها أعمال ضرورية تصدر عن الإنسان[3]. وربما اقتصر بعضهم على قدرة الإنسان على التمييز بين ما ينفعه وما يضره[4]. وليس هذا ببعيد عن القول الذي سبقه، لأن التمييز بين النافع والضار لا يقع للإنسان إلا بمدركات ضرورية ينبني عليها[5].

وأما الفريق الآخر الذي اعتبر العقل نوعاً من العلوم الضرورية، فقد رأينا أن فريقاً منهم أراد بذلك أن تلك العلوم هي نفسها العقل، ولا يطلق العقل على غيرها، ولا يكون للإنسان عقل قبل حصوله عليها. ورأينا بعضهم الآخر اعتبر أن

---

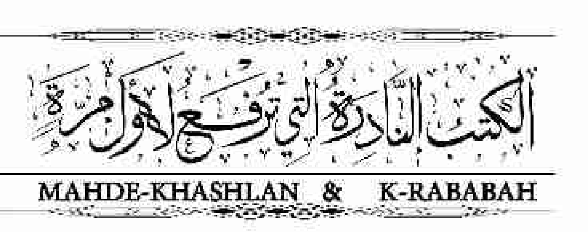
(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٢، وله: معيار العلم، ص ٢٠٩. عبد الكريم عثمان،الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص ٣٣٩. محمد شحاتة ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين، ص ١٥٧.

(٢) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج٢، ص ١٥٨. الكفوي، الكليات، ج٣، ص ٢١٨، ٢١٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص ٢٨٧.

(٤) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ٢٠٢.

(٥) ويمكن أن يفهم من سياق كلام المحاسبي في موضع آخر من كتابه أنه ينشأ عن غريزة العقل معارف ضرورية تعينه على معرفة ما يضره وينفعه، كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد. العقل وفهم القرآن، ص٢٠٥، ٢٠٦.



عقل التكليف هو القوة التي تنشأ في نفس الإنسان عند حصول تلك العلوم فيها، وليست هي عقل التكليف.

وهذا القول الأخير هو الذي نرجحه في مفهوم عقل التكليف، وهو الذي يناسب ما رجحناه في ماهية العقل المطلق من أنه غريزة من غرائز النفس تتهيأ بها لإدراك المعاني وفهم الخطاب، فعقل التكليف ليس إلا تلك الغريزة التي كانت قبل حصول العلوم الضرورية في النفس، بعد أن حصلت فيها، وقويت بها، فصارت بها قادرة على النظر والفهم والتمييز، وكانت قبلها لا تقدر على ذلك.

بل إن العلماء الماديين الحسيين الذين لا يرون العقل سوى وظيفة الدماغ صرحوا أن منشأ هذه الوظيفة وأصلها هو (قوة فطرية عقلية عامة، لا تكتسب بالتعلم والمران، وهي عقلية لا وجدانية ولا خلقية، ولا يؤثر فيها الاجتهاد أو الحماس، وهي عامة لا خاصة، أي أنها ليست بأي عمل من نوع معين، بل تدخل في كل أعمالنا وأقوالنا وتفكيرنا، وهي أهم قوانا العقلية...)[1].

وحاصل ما تقدم يشير إلى مفهوم مشترك بين العلماء هو أن العلوم الضرورية تشكل عنصراً أساسياً في عقل التكليف، فهي إما مرتبة من مراتب العقل الإنساني، وإما شرط في المحتوى العلمي للنفس حتى يصح تكليف صاحبها، وإما هي العقل نفسه.

هذا وبالرغم من اتفاق العلماء على نوعية المحتوى الذي يتشكل منه عقل التكليف، وهو مجموعة من المعقولات أو العلوم (المعارف) التي يتوقف عليها فهم الخطاب، ومعرفة كيفية تنفيذه في الواقع، إلا أنهم اختلفوا في تحديد مفردات ذلك المحتوى. وفيما سيأتي من المطالب نبين -إن شاء الله تعالى- ما قصده العلماء بالعلوم

---

(١) كيف يعمل العقل، سيرل بيرت وزميلاه، ص ٢٧. وانظر قريباً من هذا: أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي، ص ١٤٠، والدكتور سعد عبد الرحمن، السلوك الإنساني، ص ٣١٩، وما بعدها.

الضرورية، وأنواع هذه العلوم، وآراء العلماء في تحديد ما يتشكل منها عقل التكليف، وبيان الأقرب منها إلى الحق بحسب الرؤية الخاصة بصاحب هذا البحث.

المطلب الثاني
المقصود بالعلوم الضرورية وأنواعها

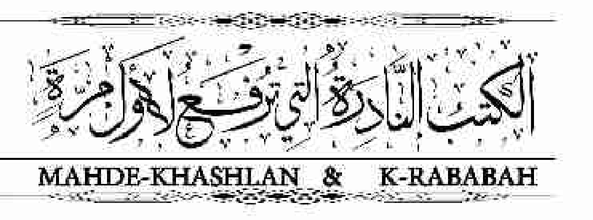
العلم المحدث في الإنسان نوعان: علم يحدث عنده من غير كسب منه ولا اختيار، وهو المسمى بالعلم الضروري، وعلم يتوقف حدوثه في الإنسان على إعمال النظر والفكر، وهو المسمى بالعلم الاستدلالي أو المكتسب أو النظري.

ونظير هذا الانقسام في العلوم انقسام الأفعال إلى أفعال ضرورية واختيارية، حيث لا كسب للعبد في الأولى، كحركة المرتعش وسكون اليد الشلاء، ونبض القلب ونحو ذلك، بينما الثانية تتوقف على كسبه واختياره، كالذهاب والمجيء والقيام والقعود ونحوها.

ولذلك عُرّف العلم الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، ولا يمكنه إدخال الشك عليه، ومثل له بعضهم بالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ وإنما وصف بالضروري لأنه مما يكره العالم به على وجوده في نفسه، إذ الاضطرار هو الحمل والإكراه. بخلاف العلم النظري، حيث يعقب الاستدلال والتفكر في حال المنظور فيه، ولا يقع للإنسان إلا بعد تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم بنحو قياس عقلي أو استقراء أو تحليل أو تحليل أو تركيب، وغير ذلك من العمليات العقلية(١).

---

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،، ص ٢٦، ٢٧. ابن حميد السالمي، مشارق أنوار العقول، ج١، ص ١٢٠، ١٢١. الإيجي، المواقف، ج١، ص ٩١. ابن عقيل، الواضح، ج١، ١٨. التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢، ٣١٨. الكفوي، الكليات، ج٣، ص٢١٣. السمرقندي، ميزان الأصول، ص٨.



وإذا كان المعنى الذي يجمع العلوم الضرورية أنها لا يتوقف حصولها على نظر وكسب من الإنسان العالم بها، لكنها تنقسم إلى قسمين رئيسين: قسم تحكم به غريزة العقل دونما حاجة إلى أي أمر آخر ينضم إليها، وتسمى البدهيات أو الأوليات، وهي في حقيقتها قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من جزئه، وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين مختلفين في آن واحد. وقسم لا يحكم به العقل إلا إذا انضم إليه أمر آخر. وهذا الأمر قد يكون من الحواس الخمس الظاهرة. وما ينشأ عندئذ من العلوم الضرورية يسمى (الحسيات)، كالعلم الناشئ عن الإحساس بحرارة النار وبرودة الثلج. ويدخل في هذا النوع جميع المرئيات المدركة بالنظر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم المدركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والأجسام المدركة باللمس.

وقد يكون من الحواس الباطنة، وما ينشأ عندئذ من العلوم الضرورية يسمى (الوجدانيات)، كعلم الإنسان بما يجده في نفسه من خوف وغضب وحب وكره. وقد يكون ذلك الأمر تكرر المشاهدة للمعلوم. وما ينشأ عن ذلك من العلوم الضرورية يسمى (المجرّبات)، كالعلم بأن الماء مُذهب للعطش، والملح مثير له.

وقد يكون ذلك الأمر أخباراً متواترة، فينشأ عن اجتماعه مع غريزة العقل علم ضروري هو العلم بمحتوى تلك الأخبار.

والصفة الجامعة لتلك العلوم (البدهيات والحسيات الظاهرة والباطنة والمجربات والمتواترات) وما في حكمها من القضايا الفطرية، أنها قضايا يحكم بها العقل بدون مقدمات ولا طلب للأدلة ولا إعمال للفكر. وإنما الفرق بينها يرجع إلى استقلال غريزة العقل في تحصيلها، أو احتياجها في ذلك إلى أمر آخر ينضم إليها[1].

---

(١) السمرقندي، ميزان الأصول؟، ص ٨، ٩. التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص ٢١٠، ٢١٣. الإيجي، المواقف، ج١، ص١٢٣، وما بعدها، الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص٥٨، ٥٩. الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص ١٩. الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٩١.

ومُدرِك تلك العلوم كلها هو النفس بغريزة العقل التي خلقها الله فيها، وذلك من غير توقف على نظر واستدلال، ولكنها في البدهيات لا تحتاج إلى واسطة، وفي غيرها تحتاج إلى واسطة هي مجرد الحس ظاهراً كان أو باطناً، كما في الحسيات والوجدانيات، أو تكون الواسطة تكرر المشاهدة أو السماع مع قياس خفي منتج لليقين سواء شعر به الإنسان أم لم يشعر، ففي المجربات ينضم إلى تكرار المشاهدة إدراكٌ ضروري بأن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب، وإن لم يعرف ماهيته، فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعاً. وفي المتواترات ينضم إلى كثرة السماع من المخبرين قياس خفي منتج لليقين أيضاً هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقاً لما أخبر به هذا الجمع الذين يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب(١).

تلك هي أنواع العلوم الضرورية، وقد حصرها التفتازاني، بعد أن ذكر تلك الأنواع وحللها، في نوعين هما: البدهيات والحسيات(٢).

ولكن هل هذه الأنواع كلها هي التي تُكوِّن عقل التكليف أم بعضها؟ وإذا كان الثاني فما تلك الأنواع التي يكفي حصولها في النفس ليتكون ذلك العقل؟

جواب هذين السؤالين هو موضوع المطلب الثالث.

المطلب الثالث

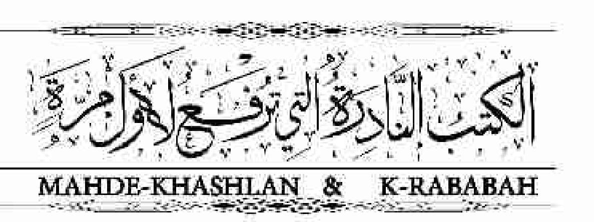
أقوال العلماء في أنواع العلوم الضرورية اللازمة لتحقق عقل التكليف

ذهب أكثر المتكلمين والأصوليين إلى أن العلوم الضرورية المكونة لعقل التكليف هي علوم كلية بدهية، واستبعدوا أن يكون العلم بالمحسوسات (وإن كان من العلوم الضرورية) من القدرة العقلية اللازمة للتكليف، واعتبروا القول بذلك

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص ٢١١-٢١٣.

(٢) التفتازاني، المقاصد وشرحه، ج١، ص ٢١٣، وما بعدها.



مخالفاً للواقع، لأن الإدراكات الحسية الظاهرة والباطنة على السواء مشاهدة في غير العقلاء من الأطفال والمجانين والبهائم، ويشترك فيها كل ذي روح.

وكذلك فإن فقدها في الإنسان لا يخرجه من وصف العاقل، وذلك كما في الأصم والأعمى وفاقد حاسة الشم واللمس والذوق، مما يدل على انعدام التلازم بين هذه الإدراكات وبين العقل الذي هو مناط التكليف[1].

ولذلك فإن تعريفات هذا الفريق جاءت من هذا المنطلق، فعرف الجويني عقل التكليف بأنه «كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل»، ثم رأى أن محصلة السبر[2] تقتضي أن يكون العقل الذي هو مناط التكليف علوماً ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات[3].

وهذا التحديد الذي اعتمده الجويني هو ما ذهب إليه جمهور علماء الكلام والأصول. إلا أن بعضهم عمم ذلك على الأحكام العقلية الثلاثة، فأضاف إلى ما ذكره الجويني العلم بوجوب الواجبات، وبعضهم اقتصر على العلم بالوجوب والاستحالة العقليين. كذلك اختلفت عباراتهم من حيث التعريف والتنكير، فمنهم من عرف عقل التكليف فقال: «هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»، ومنهم من نكرها[4].

---

(١) الجويني، الإرشاد، ص ١٦. الغزالي، المنخول، ص٤٤. فخر الدين الرازي، محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ١٠٤. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢، ص ٢٤٧. التفتازاني، التلويح، ج٢، ١٥٦.

(٢) السبر هو : حصر الأوصاف والاحتمالات وإلغاء بعضها ليتعين الباقي، الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١١٦.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص ١٦.

(٤) المحصّل، الرازي، ص ١٠٤. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص ١٤٦، ج٢ ص ١٣٥٢. الغزالي، المنخول، ص ٤٤. صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح والتلويح، ج٢، ص ١٥٧. ابن عقيل، الواضح، ج١، ص ٢٤.

وأغلب الظن أن هذا الاختلاف في التعبير زيادة ونقصاً وتعريفاً وتنكيراً لا أثر له في المحصلة، وأن مقصودهم جميعاً واحد، وهو أن العاقل الذي يكلف هو الذي يستطيع التمييز بين الأحكام العقلية الثلاثة: الوجوب العقلي والإمكان العقلي والاستحالة العقلية، والنص على اثنين منها يكفي في الدلالة على الثالث؛ لأن من يدرك الوجوب العقلي يدرك الاستحالة العقلية، والعكس صحيح؛ لأن معنى كل منهما مضمّن في الآخر؛ إذ وجوب الوجود هو استحالة عدم، واستحالة الوجود هي وجوب العدم، والإمكان العقلي هو عدم الوجوب وعدم الاستحالة إذا اجتمعا، وهذا يقتضي أن من عرف اثنين من الثلاثة عرف الثالث لا محالة.

وكذلك اختلافهم في التعريف والتنكير لا يؤثر، لأن مقصود من عرف هو العلم بوصف المعلوم (من جواز أو استحالة أو وجوب)، إذا ذكره العالم، وليس المقصود الإحاطة بجميع الجائزات والمستحيلات والواجبات العقلية. ومن استعمل التنكير أراد هذا المعنى.

ونشير هنا إلى أن الإمام فخر الدين الرازي، مع أنه مع هذا الفريق الذي يرى أن عقل التكليف هو علوم كلية بديهية وأنها العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات[1] أجرى نوعاً من السبر، فخرج بنتيجة أن أول الأوائل العقلية وأصلها الذي ترجع إليه هو «العلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتصف بهما» أو بعبارة أخرى هو «العلم بأن النفي والإثبات لا يرتفعان ولا يجتمعان»، وأعاد كثيراً من الأمثلة التي تضرب على العلوم الضرورية المكونة لعقل التكليف إلى هذا الأصل[2].

وحاصل مذهب الجمهور من المتكلمين والأصوليين أن العاقل الذي يكلف هو الذي يشتمل قلبه أو روحه على تلك العلوم الضرورية. بجواز الجائزات

---

(١) الرازي، المحصّل، ١٠٤.

(٢) الرازي، المباحث الشرقية، ج١، ص ٣٤٨.



ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. فإذا عرض عليه علم ينتمي إلى هذه العلوم، وتوقف عقله فيه لم يكن عاقلاً ولم يصح تكليفه.

وأغلب ظني أن هذا الفريق تأثر بما ذهب إليه الفلاسفة من أن العقل لا يدرك سوى المعاني والعلوم الكلية كما وضحناه في المبحث الأول وأبطله فلاسفة محققون كأبي البركات البغدادي. فربما تسرب هذا التصور الفلسفي إلى هذا الفريق، فرأوا أن الحسيات ليست من العلوم الضرورية المكونة لعقل التكليف.

غير أنه يوجد فريق آخر من العلماء الذين تعرضوا لبيان العلوم الضرورية المكونة لعقل التكليف صرحوا بأن هذا العقل هو جملة تلك العلوم بديهيها وحسيها[1] ومن هؤلاء العلماء الماوردي وابن تيمية والحارث المحاسبي والشاطبي والقاضي عبد الجبار.

أما الماوردي فقد قال: «وقال آخرون وهو القول الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وذلك نوعان: أحدهما: ما وقع عن درك الحواس، والثاني ما كان مبتدئاً في النفوس. فأما ما كان واقعاً عن درك الحواس فمثل المرئيات المدركة بالنظر... فإذا كان الإنسان ممن لو أدرك بحواسه هذه الأشياء ثبت له هذا النوع من العلم... فإذا صار عالماً بالمدركات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل...»[2].

وأما ابن تيمية فأشار إلى ذلك بأسلوب آخر وإن لم يصرح بعبارة نصه ما صرح به المذكورون آنفاً، ومما قاله: «الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف... والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى:١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا

(١) الكلوذي، التمهيد، ج١، ص٤٣. الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص١٩.
(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص١٩.

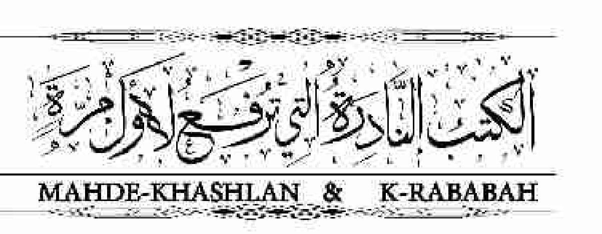
﴿ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ ﴾ [الحديد:٢٥] هي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعل الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف... وكذلك أنزل الله تعالى الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور، حتى تعرف التماثل والاختلاف، ووضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك... »[1].

وأما الحارث المحاسبي فقد شدد على الإدراكات الحسية، واعتبرها من عقل التكليف، يفهم ذلك من قوله «فمنه -العقل- فعل عن طبع يوجبه الطبع «ضرورة» كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد»[2].

وأما الشاطبي فقد أشار إلى هذا العلم الضروري (العلم بالحسيات)، فقال: «... غير أن ما علمه من ذلك على ضربين: ضرب منها ضروري داخل عليه من غير علم: من أين ولا كيف؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه الثدي ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا، هذا من المحسوسات، وكعلمه بوجوده، وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات... »[3]، فأشار إلى النوعين من العلوم الضرورية التي لا بد منها.

وأما القاضي عبد الجبار فقد عرف العقل بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[4]، وهو ظاهر في أن عقل التكليف عنده يدخل فيه كل علم يتوقف عليه

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٢٦، ٤٢٩.
(٢) العقل وفهم القرآن، ص ٢٠٥، ٢٠٦.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص ٩١.
(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١، ص ٣٧٥.



حصول القدرة عند المكلف على فهم ما كلف به. وهذا شامل لكل علم تتحقق فيه هذه الصفة، وهو بعمومه يشمل البدهي والحسي من العلوم. والحقيقة أن القاضي عبد الجبار -بحسب اطلاعي- هو أكثر من فصل في علوم العقل مناط التكليف، وتميز في ذلك عن غيره في بيان تلك العلوم، لذلك رأينا أن نخصص لعرض وجهة نظره مطلباً خاصاً هو المطلب الخامس من هذا البحث.

وحاصل ما تقدم أن اختلاف العلماء في علوم عقل التكليف هو في العلوم الحسية منها. وأما البدهيات العقلية فلا خلاف بينهم في أنها على الرأس من علوم هذا العقل، وأنها العلوم الضرورية بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات، فاستحقت بذلك أن يخصص لها المطلب الآتي (الرابع) لبيان حقيقتها وشرحها والتمثيل لها.

المطلب الرابع
شرح العلوم الضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات

نخصص هذا المطلب لبيان حقيقة هذه العلوم وأمثلتها وما يدخل فيها وما لا يدخل، وبعض ما وقع من الخلاف حولها، وذلك في نقاط محددة هي:

أولاً: هذه العلوم كلها قضايا، لكل منها موضوع ومحمول ونسبة بينهما، فهي من التصديقات وليست من التصورات. والتصور هو إدراك أي مفرد من مفردات الأشياء والمعاني، كإدراك صورة الصخر وصورة القساوة، وإدراك صورة الثلج وصورة البرودة وصورة الحرارة ونحوها، وذلك دونما ربط بينها بأية نسبة سالبة أو موجبة. وأما التصديق فهو إدراك النسبة بين مفردين فأكثر[1].

ولا شك في أن العلوم بالجواز والاستحالة والوجوب تشتمل في جميع صورها على إدراك نسبة سالبة أو موجبة بين مفردين فأكثر، كالعلم بأن الكل أكبر من

---

(١) حبنكة، ضوابط المعرفة، ص ١٤.

جزئه، والعلم بأن المتضادين لا يجتمعان، ونحو ذلك، فهذه العلوم كلها تصديقات، لاشتمال كل منها على نسبة بين مفردين. وهذا يعني أن الجمهور لا يرون أن شيئاً من التصورات داخل في حقيقة العقل الذي هو مناط التكليف.

ثانياً: هذه العلوم قضايا كلية، وليست جزئية، لأن موضوع كل قضية منها كلي ينطبق على جميع جزئياته، كما في المثالين السابقين، ولا تدخل العلوم الجزئية فيها، ولذلك حرص بعض العلماء على ذكر هذا القيد في تعريف العقل الذي هو مناط التكليف، فعرفه بأنه عبارة عن علوم كلية بديهية[(١)]. ولهذا السبب أخرج الجمهور من مفهوم العقل المشترط للتكليف جميع أحكام الحس، لأنها لا تفيد سوى علوم جزئية، كالحكم على هذه النار بأنها حارة، فهذا علم جزئي يختص بنار واحدة هي المشار إليها، بخلاف الحكم على كل نار بأنها حارة، فهذا حكم كلي عقلي وإن حصل بمعونة الحس[(٢)].

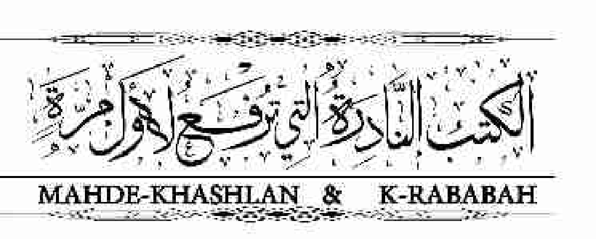
ثالثاً: بالرغم من اتفاق جمهور العلماء من المتكلمين والأصوليين على أن هذه العلوم أحكام عقلية ضرورية، لكن عباراتهم تشير إلى اختلاف بينهم في بعض أنواعها، وهي تلك التي يتوقف حصولها في النفس الإنسانية على التواتر أو التجربة، وهي المتواترات والمجربات، فأدخلها بعضهم في مفهوم تلك العلوم اللازمة للتكليف، لأنها تحضر إلى الذهن من غير حاجة إلى الإحساس بمقدماتها، ولا إلى ترتيب معين للتوصل بها إلى العلم، وإنما تكون الواسطة (التي هي الدلالة العقلية للتواتر والتجربة) منطبعة في الذهن وحاضرة، ولا تحتاج إلى استحضار واجتهاد، فتكون علوماً ضرورية بهذا المعنى[(٣)]. فإذا كانت المتواترات والمجربات

---

(١) الفخر الرازي، المحصّل، ص ١٠٤، الغزالي، الإحياء، ج٢، ص ١٣٥١. الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص ٨٦.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص٢١٢.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص ٢١٥.



تفيد حكماً من الأحكام العقلية الثلاثة (الوجوب والاستحالة والجواز) كانت داخلة في مشتملات العقل مناط التكليف عند هذا الفريق[1].

لكن فريقاً آخر رأى أن العقل مناط التكليف يقتصر مفهومه على علوم كلية بديهية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات، وهي العلوم التي تنطبع في نفس الإنسان من غير توقف على أية واسطة، واستبعد من مشتملات ذلك العقل العلوم التي يتوقف حصولها على حس أو تجربة أو تواتر[2].

رابعاً: أكثر عبارات العلماء من الجمهور جاءت شاملة لكل من الأحكام العقلية المحضة التي يحكم بها العقل بشكل مستقل دونما نظر إلى مجاري العادات التي تكونت من النظم القائمة في هذا الكون، وللأحكام العقلية التي يستند فيها العقل إلى تلك النظم الكونية. ومثال النوع الأول وجوب كون الكل أكبر من جزئه، واستحالة كون الجزء أكبر من كله، فالأول وجوب عقلي محض لا يمكن تصديق عكسه في العقل، والثاني استحالة عقلية محضة لا يمكن تصديق عكسها في العقل.

ومثال الثاني وجوب طلوع الشمس من المشرق، واستحالة طلوعها من المغرب، فالأول واجب بحكم العادة التي خلق الله عليها نظام الكون، والثاني مستحيل بحكم تلك العادة وذلك النظام[3].

وأكثر الفقهاء الذين عرفوا عقل التكليف بالعلوم الضرورية بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات أطلقوا عباراتهم، وإن جاءت أمثلتهم كلها على النوع الأول.

---

(١) الكلوذي، التمهيد، ج١، ص ٤٧. الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص ٨٦.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢، ص ٣٣٣. الفخر الرازي، المحصّل، ص ١٠٤.

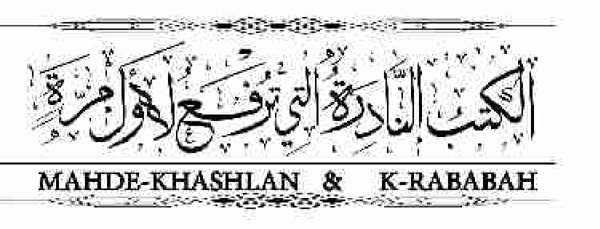
(٣) انظر في التفريق بين النوعين: حبنكة، ضوابط المعرفة، ص ٣٣٠.

لكن بعضهم صرح بدخول النوع الثاني مع الأول في العلوم الضرورية المكونة لعقل التكليف، وهو ما نقل عن القاضي الباقلاني، حيث عرف العقل بأنه «العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات»[(١)]، وهو ما يدل عليه تمثيل بعضهم لتلك العلوم بالعلم بمجاري العادات المدركات بالضرورة[(٢)]. ومثل ذلك إشارة بعضهم إلى أن من صفات العاقل أن يَردَّ عقلُه خرقَ العادات[(٣)].

ولعل هذا الخلاف هو أصل لاختلافهم في إدخال العلم بالأخبار المتواترة في جملة العلوم الضرورية الكلية المكونة للعقل؛ لأنها من الواجبات بحكم العادة والنظام القائم الذي يقتضي العلم باستحالة التواطؤ على الكذب من المخبرين على النحو المشترط في التواتر. وعبارة الزركشي في البحر المحيط تدل على هذا التأصيل؛ حيث جعل العلم بموجب الأخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات مثالاً على العلم بمجاري العادات المدركات بالضرورة[(٤)].

والرأي أن النوعين السابقين من الأحكام قد يتفقان، كما في العلم باستحالة الجمع بين المتناقضين، وقد يختلفان، كما في العلم باستحالة طلوع الشمس من المغرب؛ حيث إن هذا مستحيل في العادة وممكن في العقل: فإن كانا متفقين فلا مجال للخلاف السابق. وإن كانا مختلفين ففي التطبيق لا بد من التفصيل والاستقصاء: فإن كان الشخص محل الفحص يميز بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي من حيث مفهوم كل منها، فهذا عاقل وإن أنكر الاستحالة العادية، لأنه قد يقصد في إنكاره الاستحالة العقلية. وكذلك إذا أقر بها، لأنه قد يقصد بإقراره وجود الإمكان العقلي.

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢، ص ١٦٣.
(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص ٨٦.
(٣) الكلوذي، التمهيد، ج١ ص ٤٧.
(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص ٨٦.



أما إذا كان الشخص ينكر المستحيل العادي وهو لا يميز أصلاً بين نوعي المستحيل، فإن تبين أن سبب ذلك هو التمسك بما يخالفه من الإمكان العقلي، فهذا عاقل أيضاً. وإن تبين أن عدم علمه بالمستحيل العادي لا يستند إلى علمه بما يخالفه من الإمكان العقلي، فهذا ناقص العقل، حيث لا شبهة عنده ولا سبب للالتباس. وهكذا يمكن أن تكون القاعدة في معرفة العقلاء في هذا الباب هي ضرورة النظر إلى وجود الشبهة وسبب اللبس وعدم وجودهما. كذلك ينبغي النظر إلى تصرفات الشخص إن كانت جارية على مقتضى إنكار المستحيل العادي أو على مقتضى الإقرار به، وقد نقل ابن تيمية عن أكثر المتكلمين أنهم جعلوا العلم بموجب العادات من علوم العقل الذي هو مناط التكليف، وأنهم ضربوا لذلك مثلا بقولهم: «فإذا أخبره مخبر بأن الفرات يجري دراهم لا يجوز صدقه، ومن أخبر بنبات شجرة بين يديه وحمل ثمرة في ساعة واحدة لا ينتظر ذلك ليأكل منها، وإذا أخبر بأن الأرض تنشق ويخرج منها فارس بسلاح يقتله لا يهرب فزعاً. فإذا حصل له العلم بذلك كان عاقلاً ولزمه التكليف»[1].

خامساً: لتوضيح حقيقة ما يريده أولئك العلماء من العلوم الضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات نذكر أنواعاً من الأمثلة التي ضربوها لتلك العلوم:

١ - العلم باستحالة جمع المتناقضين في شيء واحد من جهة واحدة في مكان واحد وزمان واحد، كالجمع بين النفي والإثبات في الشيء الواحد، أو رفعهما عنه، والجمع بين الوجود والعدم أو رفعهما، والجمع بين كون الشيء هو وليس هو، كأن يقال: هذا فلان وليس بفلان، وهذا أسود وليس بأسود، وهذه سكين وليست سكيناً... وهكذا. والمتناقضات كثيرة لا تحصى، بل إن كل مخلوق له نقيض. فالجمع

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

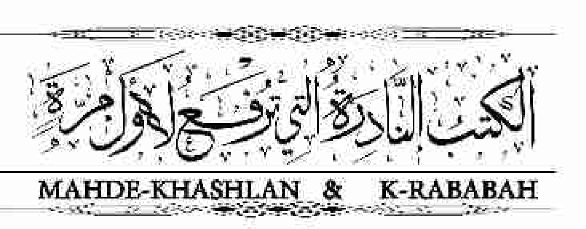
بين المتناقضين على سبيل العلم والاقتناع سمة لفاقد العقل أو ناقصه، وكذلك رفعهما عن الشيء بالقيود السابقة.

٢- العلم باستحالة الجمع بين المتضادين المتحدين في المحل والمكان والزمان والجهة، كأن يحكم على هذا بأنه أسود وأبيض، أو طويل وقصير، أو نحيف وسمين، أو بعيد وقريب، أو في السماء وفي الأرض (يعني كون الجسم في مكانين في لحظة واحدة)، وقس على ذلك أي متضادين. ولكن لا يدخل في هذا الحكم على المتضادين بارتفاعهما معاً؛ لأن ارتفاعهما أمر ممكن، والعلم بإمكانه -لا باستحالته- من العلم الضروري بجواز الجائزات، لأن الشيء الواحد يمكن أن لا يكون أسود ولا أبيض، وأن لا يكون قريباً ولا بعيداً، وأن لا يكون طويلاً ولا قصيراً، وأن لا يكون في هذا المكان ولا في ذاك المكان. وهكذا يكون العلم باستحالة ذلك الممكن مناقضاً للعقل، ولا يكون صاحبه عاقلاً إن لم يكنْ عنده لبس أو شبهة. فالعلم بإمكان الجمع بين المتضادين مناقض للعقل والعلم باستحالة ذلك علم ضروري داخل في مفهوم عقل التكليف.

ومن أمثلة المستحيل العقلي أيضاً ترجيح أحد المتساويين تساوياً تاماً على الآخر من غير مرجح، فإذا وجد قوتان متساويتان أو ثقلان متساويان أو حجمان متساويان، فإن صيرورة أحدهما أقوى أو أثقل أو أوسع لا يمكن حدوثه بدون مرجح، فالعلم بهذه الاستحالة من العقل، وعدم العلم بها إذا عرضت على الإنسان نقصان في العقل.

ومن ذلك أيضاً العلم باستحالة كون جزء الكل أكبر أو أعظم من الكل نفسه، أو كون الكل أصغر من جزئه، فهذا علم ضروري باستحالة ذلك، فمن عكس وأجاز ذلك أو أوجبه أو توقف عقله في الحكم عليه إذا عرض عليه لم يكن عاقلاً.

٣- ومن أمثلة العلم بوجوب الواجبات العلم بوجوب كون الكل أكبر من جزئه، وكون جزء الشيء أصغر من كله، والعلم بوجوب وجود الجزء إذا وجد



الكل الذي ينتمي إليه، والعلم بأن الأخص إذا كان موجوداً كان الأعم واجب الوجود، كما لو حكم العقل بوجود السواد وجب أن يحكم بوجود مطلق اللون الشامل للسواد وغيره، ومن ذلك أيضاً إذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان. وأما العكس فلا يلزم في العقل، إذ قد يوجد اللون ولا يوجد السواد، وقد يوجد الحيوان ولا يوجد الإنسان، فالعلم بهذا العكس يكون علماً بجواز الجائزات، وليس بوجوب الواجبات.

ومن أمثلة العلم بالوجوب العقلي أيضاً العلم بوجوب وجود محدث للحادث الذي لم يكن موجوداً، ثم وجد فعلاً، كمن مر بشجرة كانت قائمة في الصباح، ثم مر عليها ظهراً فلم يجدها أو وجدها مقطوعة وبقي ساقها، فالعقل يحكم بوجوب وجود فاعل لهذا القطع أو تلك الإزالة.

ومن أمثلته أيضاً العلم بوجوب ثبوت جواز الشيء إذا ثبت هذا الجواز لمثله: فإذا أمكن أن يمرض طائفة من الناس وجب عقلاً إمكان الوقوع في المرض لكل إنسان.

٤- وأما أمثلة العلم بجواز الجائزات فكثيرة ولا تحصى، ويجمعها أن العقل لا يحكم فيها باستحالة ولا وجوب، فما لم يكن مستحيلاً ولا واجباً فهو ممكن، كوقوع المطر في مكان معين وزمان معين ومرض إنسان وانتقاله وتصرفاته التي هي في مقدور الإنسان، وكافة العوارض التي تقع له في مكان معين وزمان معين، وهبوب الريح في الصيف أو الشتاء أو أي وقت، ونحو ذلك، كلها أمور يحكم العقل بإمكانها، ولا يحكم فيها بوجوب ولا استحالة. ومن انطبع في نفسه على سبيل العلم غير ذلك كان ناقص العقل[1].

(١) أُخذت هذه الأمثلة من طائفة من المصادر الكلاميّة والأصولية أهمها: الغزالي، الإحياء، ج٢، ص١٣٥، ج١، ص ١٤٦. وله: المنقذ من الضلال ص ٨٦. التفتازاني، شرح المقاصد ج١، ص٢١١. الكلوذاني، التمهيد، ج١، ص ٤٧. ابن عقيل، الواضح، ج١ ص ٢٤. الزركشي، =

وبصورة عامة فإن شبكة العلوم الضرورية باستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات وجواز الجائزات ممتدة إلى كافة الأنشطة العقلية للإنسان، وهي أساس لكل عملية عقلية مهما كانت بسيطة أو معقدة، ومهما كان نوعها: تركيباً أو تحليلاً أو قياساً أو غير ذلك مما يدخل تحت عنوان التفكير والتأمل والاعتبار وغير ذلك من العناوين. وقد يشعر الإنسان بها وقد لا يشعر، ولكنها دائما حاضرة في ذهن العاقل، وهو يستعملها ويبني عليها أدلته وقياساته واستنباطاته، وربما يزيد استحضارها والإحساس بها عند محاولات الاستدلال وإثبات الحجج على الغير، وعند محاولات الاكتشاف. ويحصلها الإنسان بالتدريج. وتكون بداية ظهورها عنده في الأغلب بعد سن التمييز، وتتكامل في الفترة الواقعة بين هذا السن وسن البلوغ.

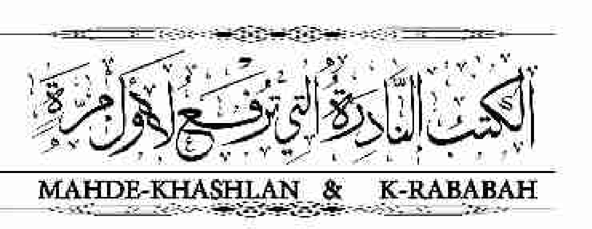
ويعتبر تكامل هذه الشبكة عند الإنسان شرطاً لكمال العقل المشترط للتكليف والمسؤولية، فإن انعدمت أو نقصت لم يكن مؤهلاً لذلك.

المطلب الخامس
رأي القاضي عبد الجبار في عقل التكليف

تقدم أن القاضي عبد الجبار هو أحد العلماء القائلين بعدم استبعاد العلوم الحسية من المحتوى العلمي لعقل التكليف؛ حيث عرفه بأنه «جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[1]، وهو ظاهر في أن المعيار عنده الذي يحدد به كون العلم داخلاً في علوم عقل التكليف هو توقف صحة النظر والاستدلال والقيام بأداء التكليفات على ذلك العلم، وذلك بغض النظر عن نوع ذلك العلم إن كان عقلياً كلياً أم كان جزئياً.

= البحر المحيط، ج١، ٨٦، الجويني، الإرشاد، ص ١٦، والتلخيص ج١، ص ١١٠. عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة، ص ١٢٩، ٣٢٥، ٣٣١. عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، ص ٣٣٩، ٣٤٠. محمد شحاتة ربيع، التراث النفسي عند المسلمين، ص ١٥٧.

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٧٥.



ولكنه يعتبر - بحسب اطلاعي - أكثر من اعتنى من العلماء بتحديد ماهية العقل الذي اشترطه الشارع في التكليف؛ وذلك أنه خصص مجلداً كاملاً من موسوعته الكلامية المسماة (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، لبيان القضايا التي تتعلق بالتكليف، وهو الجزء الحادي عشر من تلك الموسوعة. ولا شك في أن موضوع عقل التكليف من أهم تلك القضايا التي بينها في هذا الجزء، وفي مواضع أخرى ذات علاقة، كالموضع الذي تكلم فيه عن الإدراك وعلاقته بالعلوم سواء أكانت ضرورية أم مكتسبة، وذلك في الجزء الثاني عشر من موسوعته، والذي وسمه بـ (النظر والمعارف).

وهو يتفق مع جمهور المتكلمين وعلماء أصول الفقه في تحديد العقل المشترط للتكليف بأنه جملة من العلوم الضرورية إذا حصلت في المكلف صح منه النظر أو الاستدلال والقيام بأداء ما كلف به، وأنه ليس في حقيقته جوهراً ولا آلة ولا حاسة، بالمعاني الاصطلاحية الدقيقة لهذه الألفاظ، وإن أمكن إطلاقها عليه من جهة المجاز أو على سبيل التساهل.

كذلك يتفق مع أولئك الجمهور في أن تلك العلوم المكونة للعقل مناط التكليف ليست محصورة في عدد معين، وإنما محصورة بالصفة، فهي أنواع من العلوم يتحقق بها المقصد من خلق العقل في الإنسان، وهو اكتساب المعارف والقيام بما كلف من الأفعال. كما يرى أن أي نقص في تلك العلوم يترتب عليه نقصان في العقل، وبالتالي عدم صحة تكليف صاحبه، ويرى أنه لا يكفي لكمال عقل التكليف حصول بعضها دون بعض[1].

كذلك اتفق معهم على أن العلوم الضرورية باستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات داخلة في تكوين عقل التكليف. ولكنه خالفهم في حصر مكونات العقل

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٧٥-٣٨٠.

بذلك النوع من العلوم، ورأى أن العقل الذي اشترطه الشارع للتكليف لا يقتصر عليه، بل يشمل أنواعاً أخرى من العلوم الضرورية لا تقل عنه أهمية.

ولأهمية العلوم التي ذكرها القاضي، واعتقادنا لزوم وجودها في نفس الإنسان ليتمكن من القيام بما خوطب به من التكاليف الشرعية نعرضها بالشرح والتفصيل فيما يأتي:

أولا: العلم بالمدركات:

فلا بد لكي يعتبر الإنسان عاقلاً - عنده - من أن يكون عالماً بما يدركه، وأن يعلم من حاله أنه لو أدرك أمراً لعلمه.

ويقصد بالمدركات ما يدرك بالحس من بصر وسمع وشم وذوق ولمس، فهو يرى أن الإدراك طريق من طرق العلم الضروري يوصل إليه دائماً إذا تحققت السلامة في الحس، ولم يوجد سبب للالتباس أو الاشتباه، فمن لا يعلم ما يدرك بالحس أو بعض ما يدرك به، فإن عدم علمه راجع إما إلى خلل في طريق الإدراك، كضعف البصر فلا يكون مدركاً على الحقيقة، ولا يدل عدم علمه في هذه الصورة على نقص في عقله. وإما أن يوجد سبب للالتباس (كالبعد والقرب الشديد وانكسار الشعاع) فكذلك لا يكون عدم علمه دالاً على نقصان العقل. وإما أن تتحقق السلامة وعدم اللبس، فيكون الخلل في عقله.

ولا يكفي في الدلالة على العقل عند الإنسان أن يعلم بعض المدركات دون بعض، مع وجود السلامة وعدم اللبس، لأن الإدراك طريق للعلم كما تقدم، لا بمعنى أن الثاني متولد عن الأول، ولكن بمعنى أن الله عز وجل يخلقه عند الإدراك علماً ضرورياً بالمدرَك، فإن تخلف العلم عن الإدراك مع تحقق الشرطين السابقين لم يكن الإنسان عاقلاً[1].

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٨٠، ٣٨١، وج١٢ ص ٥٩.



والعلم المقصود في قوله: (العلم بالمدركات) أن يعلم الإنسان المدرك لشيء ذلك الشيء على الوجه الذي أدركه عليه، بأن يعلم الخصائص الذاتية لذلك الشيء، وهي الصفات التي تميز ذلك الشيء عن غيره، وتتعلق بذاته، كمعرفة السواد على ما يختص به من الهيئة التي يفارق بها غيره[1]. وقد عرف الغزالي الصفة الذاتية التي سماها (صفة نفس) بأنها «كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد، والجسمية للفرس والشجر». ثم قال: «فإن من فهم الشجر فقد فهم جسماً مخصوصاً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود، والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية، وكذا الفرس. ولو قدر خروج صفة الجسمية عن الفرس والشجر لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن»[2].

والوجه الذي ذكره القاضي عبد الجبار لاعتبار هذا النوع من العلوم المكونة للعقل مناط التكليف يرتبط به وجوداً وعدماً أنواع أخرى من العلوم تعد أساساً للاستدلال والنظر والمعرفة، كالعلم بثبوت الأعراض وحدوث الأجسام وصفات الفاعلين، فتكون الحاجة إليه في التكليف ماسة. وقد خلص إلى ظهور الأمر في أن من يعلم من حاله أنه لا يعلم المدركات أو يعلم منه أنه لو أدرك لما علم يعد منتقص الحال عن حال العقلاء، وأنه لا شيء أقوى في باب إبانة العاقل من غيره من هذا الوجه[3]. وسيأتي أن بعض العلوم المترتبة على العلم بالمدركات علوم ضرورية يخلقها الله تعالى في الإنسان على إثر تحقق هذا العلم فيه، ويعتبر فقدها دليلاً على نقص العقل المشترط في التكليف.

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢، ص ٦١.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٩. وانظر قريباً من هذا المعنى عبد الرحمن العيسوي، علم نفس الشواذ والصحة النفسية، ص ١٧٨.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٨٠، ٣٨٢.

هذا وإن كلام القاضي تؤيده الدراسات النفسية الحديثة حول بعض أنواع الأمراض العقلية والتخلف العقلي، فقد رصدوا من أعراضها أنواعاً من القصور أو الخلل في الإدراك الحسي يشبه بعض ما ذكره القاضي من علامات على فقد الإنسان للعلم بما يدركه، يقول الدكتور كمال إبراهيم مرسي: «يعاني المتخلف عقلياً من قصور في عمليات الإدراك العقلية خاصة عمليتي التمييز والتعرف على المثيرات التي تقع على حواسه الخمس بسبب صعوبات الانتباه والتذكر، فالطفل المتخلف عقلياً لا ينتبه إلى خصائص الأشياء، فلا يدركها وينسى خبراته السابقة بها، فلا يتعرف عليها بسهولة، مما يجعل إدراكه لها غير دقيق... والخلل عند المضطربين عقلياً يظهر في الهلوسات السمعية والبصرية وغيرها، التي هي إدراك الأصوات أو أشياء لا وجود لها في الواقع، أو إدراك لأصوات وأشياء على غير حقيقتها»(1).

ثانيا: العلم بأحوال النفس:

يعتبر من كمال العقل عند القاضي عبد الجبار أن يعرف الإنسان ما يختص هو به من الحال؛ فإن أراد علم من نفسه كونه مريداً، وإن كره علم من نفسه أنه كاره، وإن اعتقد علم من نفسه أنه معتقد. وهو يرى «أن من لم يعلم حال نفسه كان منتقصاً في باب العلم حتى لا يجوز أن يحصل له شيء من العلم بشيء من الأشياء». كما يرى أن هذا العلم لا يتبع الإدراك، وأن العاقل لو لم يدرك شيئاً بحواسه الباطنة والظاهرة فإنه يجب أن يعلم من نفسه أحوالها من علم وإرادة وحب واشتهاء وظن وتفكير وكره واعتقاد. ويعتبر هذا النوع من العلوم أصلاً للعلم بتعلق الفعل بالفاعل، لأن من لم يعلم كون المريد مريداً أو معتقداً لم يعلم وقوع الأفعال بحسب قصده ودواعيه(2).

---

(1) كمال إبراهيم مرسي، مرجع في علم التخلف العقلي، ص ٢٨٠، ٢٨١. وانظر، شلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ١٠٤. وعبد الرحمن عيسوي، علم نفس الشواذ والصحة النفسية، ص ١٧٦، ١٧٨. ورينشاردم. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية ص ٥٦٨.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١ ص ٣٨٢.



وهذا النوع من العلوم يعتبره علماً ضرورياً، يقع للإنسان من غير أن يكون له فيه أي تدخل، فإذا أراد علم اضطراراً أنه أراد، وكذلك إذا كره أو أحب أو اشتهى أو اعتقد أو ظن أو فكر ونحو ذلك. ويرى أن هذه حقيقة لا يمكن إنكارها.

ويستدل القاضي على هذه الحقيقة بالوجدان النفسي الذي يعم العقلاء، وهو أن الواحد منا «يجد نفسه مريداً ويعلم ذلك من نفسه باضطرار، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ومُشتهٍ وظانٌّ ومفكر»، ولا يحتاج إلى التأمل في أحكامه على هذه الأمور إلا في حالات الالتباس. وذلك عند عدم الاستقرار في نفس الإرادة والاعتقاد والتفكير ونحو ذلك، فيأتي حكمه على نفسه متردداً تبعاً لذلك. وأما إذا استقرت إرادته مثلاً فإنه يعلم ذلك من نفسه إن كان عاقلاً، ويقول القاضي: «إن أحداً من العقلاء لا ينكر كونه قاصداً إلى الفعل ومريداً له ومختاراً، ويفصل بين حاله كذلك وبين كونه كارهاً، ويفصل بين ما يريده من نفسه وما يريده من غيره، ومتى قويت دواعيه إلى الشيء أراده لا محالة، كما أنه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرده وربما كرهه... »[1].

ثالثا: العلم من أحوال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه من:

أ- كونها مجتمعة أو مفترقة، ومباينة المجتمع للمفترق.

ب- كونها متحركة أو ساكنة في حالة ظهور حركتها أو سكونها.

ج- استحالة كونها في مكانين.

د- استحالة كون الموصوف على صفة وعدم كونه عليها في آن واحد، فيجب في العاقل أن يكون عالماً بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً، ولا الشيء موجوداً معدوماً، وكذلك كل صفة.

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٦، ص ٨.

هـ- مفارقة حال من يصح منه الفعل لما يتعذر عليه الفعل، وأن الجماد لا يصح منه فعل ولا قصد، ولا يشترط العلم بسبب المفارقة الذي يرجع إليه اختلاف حال الجماد عن حال الإنسان والحيوان؛ لأن هذا العلم الأخير مكتسب بالنظر والاستدلال[1].

ويرى القاضي أن هذه العلوم ليست تابعة للنوع الأول وهو العلم بالمدركات وإن كان لا بد من تقدم ذلك العلم عليها، فهي تتوقف على حصوله، ولكنه لا يستلزمها، وإنما تقع اضطراراً للإنسان بعد تقدم ذلك العلم عليه[2].

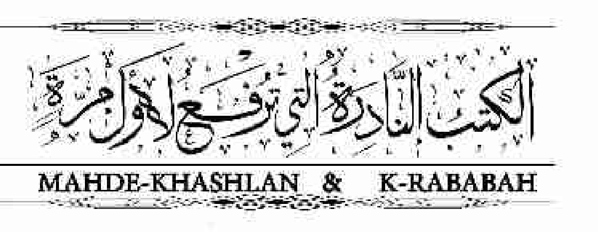
رابعا: العلم من حال الأحياء ما يتم معه الاستدلال[3] على تعلق الأفعال بهم، وعلى اختصاصهم بما هم عليه من الصفات[4]:

فيعلم من حالهم الحياة مثلاً، فيستدل على اختصاصهم بالحس الذي هو من مقتضيات الحياة، وكذلك الحركة. كما يستدل بهذا العلم على تعلق الأفعال التي تصدر عنهم بمقتضى الحس والحركة. ومثل الحياة القدرة والإرادة والاعتقاد والظن والتفكر والألم واللذة والفرح والحزن والغضب والخوف، وغير ذلك، فهذه أعراض للأحياء كل منها يقتضي صفات خاصة بهم، وأفعالاً تتعلق بهم[5].

وإذا افتقد الإنسان العلم بها مع ارتفاع الموانع التي تمنعه من ذلك العلم لم يتمكن من الاستدلال على أحوال الفاعلين، ولا على تعلق الأفعال بهم، وهذا من مظاهر ضعف العقل أو نقصه، ولا يتأتى معه التكليف.

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٨٣، ٣٨٤ وج١٢، ص ٦٤-٦٦.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢، ص ٦٦.
(٣) الاستدلال على التعلق ليس داخلاً في هذا النوع، وإنما لبيان ضرورته في التكليف.
(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٨٤.
(٥) انظر: حبنكة، ضوابط المعرفة، ص ٣٥٤، ٣٥٥.



خامسا: العلم بالفرق بين الحسن والقبيح وبعض المحسنات وبعض المقبحات:

كالعلم بقبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، كالعلم بحسن الإحسان والتفضل والإنصاف، وحسن الذم على القبيح إذا ارتفعت الموانع.

وهو يقصد المحسنات والمقبحات التي تعلم باضطرار، ولا يختلف العقلاء في وصفها بالحسن أو القبح. ويرى أن العلم بها يقع شرطاً لاكتساب العلم بسائر القبائح والمحسنات عن طريق القياس والاستدلال[1].

ويرى أن هذا النوع من العلم يقع ابتداء في العقلاء، وليس تابعاً للإدراك، وإن كان لا بد من إدراك هذا الأخير، ومثل لذلك بالعلم بقبح الظلم، فإنه يقع بعد العلم بالآلام والغموم وما أدى إليهما، ولا يقع قبله، ولكنه يقع للعاقل اضطراراً من غير نظر ولا استدلال[2].

سادسا: العلم بكثير من الدواعي:

والقصد أن يعلم بكثير من المضار والمنافع، وهي تلك التي تحكم البديهةُ بكونها كذلك، ولا يختلف العقلاء فيها، وذلك أن العلم بكون الفعل منفعة أو مضرة يدعو العاقل إلى الفعل أو الترك[3]. ومن لم يعلم تلك المضار والمنافع، ولم يعلم أن النفع المحض يحسن الإقدام عليه، وأن الضرر المحض يحسن الانصراف عنه لم يكن عاقلاً[4].

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٨٤، ٣٨٦.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢، ص ٦٦.
(٣) الرازي، المطالب العالية، ج٧، ص ١٧.
(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص٣٨٧.

تلك هي العلوم الضرورية التي يتكون منها العقل مناط التكليف عند القاضي عبد الجبار، فمن اجتمعت عنده كان عاقلاً يكلف، ومن فقدها كان غير عاقل أو ناقص العقل، ولا يصح تكليفه.

وهو يرى أنها جذور أساسية لمنطلقات الفهم والاستدلال، وهذه المنطلقات التي تبدأ منها كافة العمليات العقلية هي: معرفة إثبات الأعراض[1] وحدوثها، ومعرفة حدوث الأجسام، وصفات الفاعل وأحواله، وتعلق الفعل به، فمن لم يصل إلى هذه المنطلقات لم يكن مؤهلاً للفهم والنظر والاستدلال، ولا يصل إليها من افتقد تلك العلوم الضرورية أو بعضها[2].

المطلب السادس
الرأي الراجح في أنواع العلوم اللازمة لتحقق عقل التكليف

سبقت الإشارة إلى اتفاق القاضي عبد الجبار مع جمهور المتكلمين والأصوليين في تحديد ماهية العقل الذي هو مناط التكليف بأنه مجموعة من العلوم الضرورية، وأنه ليس بجوهر ولا غريزة ولا شيء آخر سوى تلك العلوم، وأن الخلاف بينهما يقتصر على تحديد أنواع تلك العلوم الضرورية، وقد أشار القاضي نفسه إلى هذا التحرير لموضع الخلاف[3]، فبينما قصرها الجمهور على العلوم الضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجب واستحالة المستحيلات، واستبعدوا العلم بالمحسوسات وكثير من العلوم الضرورية الأخرى من مكونات هذا العقل، خالفهم القاضي في ذلك القصر وذلك الاستبعاد، ورأى أن هناك علوماً ضرورية أخرى من أهمها العلم بالمدركات الحسية تدخل في مكونات العقل الإنساني المعتبر

---

(١) المقصود بالأعراض مقولات الكم والكيف والأين والمتى والوضع والملك والإضافة والفعل والانفعال، حبنكة، ضوابط المعرفة ص٣٣٩.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١١ ص ٣٧٤ وما بعدها.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج١ ص٣٨٧.

في التكليف والمهيأ للنظر والاستدلال. بل رأى أن العلم بمدركات الحس يعتبر على رأس تلك العلوم.

وسبب ذلك أن القاضي صرح بأن العلم بالمدركات الحسية شرط لتحقق النوع الثالث والخامس مما ذكره من العلوم الضرورية، وإن لم يعتبره سبباً ولا علة لتحققهما؛ لأنهما يحصلان للعقل اضطراراً بشرط تحقق العلم بالمدركات الحسية. ونرى أن العلم السادس كذلك، لأن العلم بكون الشيء أو الفعل نافعاً أو ضاراً يشترط له العلم بما يدركه من خصائص هذا الشيء أو الفعل.

وأما العلم الثاني الذي ذكره القاضي، وهو العلم بأحوال النفس، فمع أن القاضي نفى أن يكون ذلك من المدركات بالحس ظاهراً كان أو باطناً، بل تحاشى في حديثه عنها أن يستعمل فعل الإدراك، وقصر استعمال الفعل على ما يدركه الإنسان بحواسه الخمس، مع ذلك فإن العلم بأحوال النفس على النحو الذي عرضه القاضي واعتبره علماً ضرورياً من علوم عقل التكليف هو قضية أخرى يختلف فيها القاضي مع جمهور المتكلمين وغيرهم، لأن ظاهر مفردات هذا العلم ليست من العلم باستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات وجواز الجائزات، ولا غيرها من العلوم الكلية.

وأما العلم الرابع من علوم التكليف عند القاضي، وكذلك بعض أنواع العلم الثالث فيمكن أن تعتبر بوجه من الوجوه من العلوم الضرورية المعتبرة في عقل التكليف عند الجمهور أيضاً، بل إن بعضها يرد في الأمثلة التي مثلوا بها لتلك العلوم.

وهكذا يمكن تحديد موضع الخلاف بين القاضي عبد الجبار وجمهور المتكلمين بالعلم بالمدركات الحسية، والعلم بأحوال النفس.

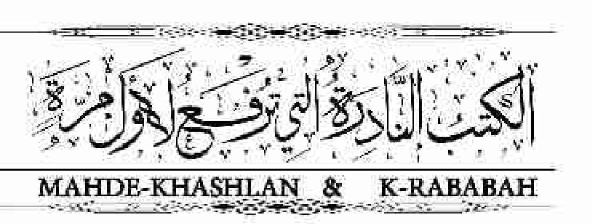
ونرى أن ما ذهب إليه القاضي أرجح عند تدقيق النظر مما ذهب إليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة لأن أحداً لا يجادل في نقصان عقل من يدرك أشياء بحواسه

الظاهرة أو الباطنة، ولا يعلم هوية هذه الأشياء إن كانت أجساماً أو أعراضاً أو موجودة أو غير موجودة، ولا يستطيع أن يميزها من غيرها بالرغم من سلامة حواسه،وعدم وجود أي سبب عنده للالتباس فيما يدركه، كمن يرى جسماً ولا يعلم جسميته، أو يرى لوناً ولا يعلم لونيته أو يحس بألم أو لذة ولا يعلم ما يحس به، أو يكره شيئاً ولا يعلم حال نفسه، فهذه نواقص ظاهرة في عقل الإنسان، فإنه إذا كان الشخص لا يميز بين الأفعال والأشياء، وصفاتها الذاتية التي تميزها عن غيرها، فأنى له أن يكلف، وهو لا يعلم مكونات ما يكلف به من التكاليف؟

وإذا كان الشخص لا يعلم أحوال نفسه من اعتقاد أو عدمه أو حب أو كره أو خوف أو أمن أو إرادة أو عدمها أو جزم أو تردد أو ألم أو لذة، فأنى له أن يكلف بشيء من أعمال القلوب، بل كيف يمكنه أن يتصرف بتصرفات سوية يراعي فيها ما يحس به من الكيفيات النفسية المختلفة؟

ومن جهة أخرى فإنا نرى أن الأدلة التي ذكرها الجمهور لا تدل على دعواهم عند التدقيق فيها، وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً: إن استدلالهم بأن فقد الإنسان لبعض حواسه لا يستلزم نقصان عقله؛ لأنّا نرى الضرير أو الأصم أو فاقد الذوق أو الشم عاقلاً، وقد يكون أرجح عقلاً من بعض الأصحاء الذين لم يفقدوا شيئاً من حواسهم. هذا الاستدلال ليس في محل النزاع؛ لأن الاختلاف هو في حصول الإدراك مع عدم حصول العلم بمحل الإدراك من المدرك، كسليم البصر يرى شيئاً، ولا يعلم ما يراه، ولا يميز خصائصه الذاتية، ولا أحواله الضرورية. وأمّا الذي يغيب عنه علم المدركات لأنها لم تقع تحت إدراكه أصلاً فليس يمكن لأحد أن يدعي دلالة ذلك على عدم العقل؛ إذ كم من الأشياء لا تقع تحت إدراك العقلاء، فلا يعلمونها، لأنهم لم يدركوها أصلا، ولكنهم لو أدركوها لعلموها، ولو كان المراد عدم العلم بالمحسوسات قبل الإحساس بها لما وجد عاقل أصلاً؛ لأنه لا يوجد عاقل في الدنيا لا يغيب عن حسه



شيء من المحسوسات، فلا يكون هذا مقصوداً، وإنما الذي يدل على عدم وجود العقل هو أن يدرك الشخص ولا يعلم ما أدركه.

ثانياً: ومن جهة أخرى لو تصورنا شخصاً ولد وليس عنده أية وسيلة من وسائل الإدراك الحسي، فهل يمكن أن يعلم هذا الإنسان شيئاً؟ وهل يمكن أن يحصل له أي علم ضروري أو كسبي إلا أن يشاء الله تعالى؟ فإن قيل: قد يكون له قلب يعقل، يقال: ماذا يعقل وجميع منافذ العلم عنده مسدودة، والعقل في حقيقته إدراك المعاني، فأي معنى يدرك إن كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق[1]، ولا يحس بألم أو لذة ولا خوف ولا أمن ولا غير ذلك مما يحس بالحواس الباطنة؟ بل إن فقد أية حاسة يفوّت عليه شيئاً من العلم، حتى إن ربنا تعالى قد جعل التكليف درجات وربطه بالقدرات، فأسقط عن الأعمى ما لا يدرك إلا بالبصر، وعن الأطرش ما لا يدرك إلا بالسمع، وهكذا فإذا فقد كل طريق من طرق الإحساس سقط عنه التكليف كله. وإذا كان التكليف على درجات، فكذلك عقل التكليف، فإن ذهب الحس كله ذهب العقل كله.

فلا بد لتحقق عقل التكليف أن يكون للإنسان قدرة الإدراك مهما قلت هذه القدرة، وأن يعلم إذا أدرك شيئاً ما يدركه. والقاضي أشار إلى الثانية لندرة الأولى في الحياة الإنسانية، ولكنهما شرطان في الحقيقة: الأول: قدرة على إدراك ما قل أو كثر، والثاني: علم ما يدرك على النحو الذي بيناه في المطلب السابق. فإن فقد أحد هذين الشرطين لم يوجد عقل التكليف. والحقيقة أن حال من فقد الشرط الثاني الذي ذكره القاضي كحال من فقد الشرط الأول؛ فإن الذي يدرك الأشياء ولا يعلم ما يدركه كمن لا يدرك أي شيء من الأصل.

---

(١) نقل عن حكيم اليونان أرسطو قوله: (من المستحيل في غيبة كل إحساس تعلم أي شيء ولا فهم أي شيء)، انظر يوسف كرم، العقل والوجود ص٥.

ثالثاً: ومما استدل به جمهور المتكلمين بان إدراك المحسوسات والعلم بها يقع من غير العقلاء، ولا يغير ذلك من حالهم شيئاً؛ فإنا نرى الصغير والمجنون بل والبهيمة يبصرون الأشياء ويسمعون، وقد يعلمون بعض خصائصها، بدلالة تصرفاتهم بالإقبال عليها أو النفور منها، فلا يكون هذا من الأمور الداخلة في ماهية العقل؛ لأن العقل مما يختص به الإنسان العاقل[1].

ويجاب عن هذا الاستدلال من جهتين:

الأولى: أن البحث هو في الأمور التي لا بد منها للإنسان حتى يكون عاقلاً، ولا جدال أن الذي لا يعلم ما يدركه من الأشياء ليس بعاقل، وقد يكون في مرتبة أقل من بعض الحيوانات، فيكون العلم بالمدركات شرطاً لوجود العاقل المكلف، وهذا هو المطلوب.

الثانية: أن كون غير العقلاء يدركون المحسوسات ويعلمونها لا ينفي أن يكون العلم بأحوال المحسوسات قاعدة لأنواع من العلوم الأرقى التي يتميز بها الإنسان العاقل عن غيره، مع ملاحظة أن كونها قاعدةً لتلك العلوم الأرقى مشروطٌ بوجود الروح الإنساني الحامل لغريزة العقل الإنسانية. وأما الروح المخلوقة في الحيوانات الأخرى فإنها تحمل غرائز أدنى تؤهلها لأنواع من الإدراكات الحسية التي تتناسب مع ما خلقت له. فالعلوم الحسية تعتبر عند الإنسان جسراً تعبره غريزة العقل عنده لتوصله إلى علوم راقية تمكنه من عبادة الله عز وجل وعمارة الأرض. وليست كذلك في الحيوانات، وإنها تكاد تكون عندها نهاية المطاف في الإدراك. وهذا الاختلاف لا يرجع إلى طبيعة العلوم الإدراكية الحسية، ولكن إلى طبيعة كل من الروحين والغرائز التي فطرت في كل منهما.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢ ص٣٥١.



وأما تلك العلوم الإدراكية الحسية عند الصغار، فهي أول ما يظهر من العلوم عند أي إنسان بعيد خروجه من بطن أمه، حيث تكون لوحة قلبه خالية تماماً من أي علم. وهذا أمر منطقي يقتضيه طبيعة ترتيب العلوم وبنائها، ووقوع العلوم الحسية في أول الحياة العقلية للإنسان. ثم يمضي وقت لا تشتمل روحه فيه إلا على هذه العلوم حتى يبدأ في استقبال العلوم الكلية بالتدريج، وذلك في بداية سن التمييز كما يقول أبو حامد الغزالي وغيره[1].

فالنفس الإنسانية إذن تبدأ أول ما تبدأ باستقبال العلوم الحسية، وهي بطبيعة الحال لا تكفي لتكوين العقل مناط التكليف، ولكنها بداية لتشكل هذا العقل. بل إن العلوم الضرورية الكلية لا تنطبع في تلك الروح دفعة واحدة، وإنما تقع فيها بالتدريج. وهذا يعني أن نفس الصبي قد تكون مشتملة على بعض العلوم الضرورية الكلية التي اعتبرها الجمهور دون بعض، ولا يعتبر حائزاً على العقل المؤهل للتكليف، وكذلك المجنون قد يكون عنده بعض تلك العلوم الضرورية الكلية، ولكنه يظل مجنوناً، لأنه يفتقد غيرها، فقد يعلم مثلاً أن الاثنين أكثر من الواحد، ولا يخرجه هذا العلم منفرداً من دائرة الجنون[2]، وهذا يدل على أن وجود بعض علوم العقلاء عند غير العقلاء لا يستلزم إخراج هذه العلوم من جملة مكونات العقل الذي اشترطه الشارع للتكليف.

رابعاً: إننا إذا سألنا الجمهور: كيف تعرفون أن الشخص يحوز على علوم التكليف عندكم، وهي العلوم الضرورية بالاستحالة والوجوب والإمكان؟

هل من طريق لكم سوى فحص قدرة ذلك الشخص على فهم طرفي كل قضية من قضايا هذه العلوم، ثم التحقق من تصوره لكل طرف من طرفيها، وعلمه بالنسبة التي بينهما. وهذا يقتضي التحقق أن ذلك الشخص يعلم مفردات كل طرف

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١ ص١٤٦.
(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٨٧.

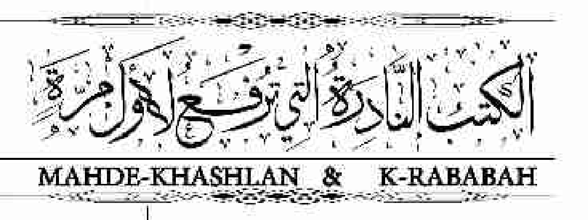
من طرفي القضية علماً جزئياً حتى يحصل على التصور الكلي. فصارت النتيجة أن الإنسان لا يحكم بحصوله على علم ضروري إلا بالتأكد من حصوله على العلم بالمحسوسات التي ينطوي عليها كل طرف من أطراف القضية، وثبت بذلك أن علم الإنسان بالمحسوسات هو شرط للعلم الضروري الكلي.

وهذا ما يمكن فهمه من كلام الفخر الرازي في بيانه للطريقة التي يجب استعمالها مع من ينازع في القضية الكلية الضرورية الأولى، وهي أن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتصف بهما (أو: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان)، حيث قال: «اتفق أهل التحقيق على أن المنازع في هذه القضية إما أن ينازع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإما لكونه معانداً... فإن كان المنازع من القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية. وإن كان معانداً فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له: الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد... »[1]، فانظر كيف أن الإمام الرازي قرر أن عدم العلم بتلك القضية الكلية لا يمكن أن يقع إلا إذا كان الشخص فاهماً لجميع أجزائها، وهو العلم بالمدركات الحسية التي تنتمي إليها أجزاء تلك القضية. ومثل بذلك مع المعاند بالضرب والحرق، ووصْفُهُ بالمعاند إنما يكون على افتراض أنه يعلم حقيقة الضرب والحرق، وهذان علمان حسيان بلا شك. ولو افترضنا في مثال الرازي عدم علم الشخص بحقيقة الضرب والحرق، وعدم القدرة على تفهيمه معناهما، لكان ذلك الشخص ناقص العقل. وحاصل ذلك أن العلم بالمدركات الحسية ضروري لتكوّن عقل التكليف.

لما تقدم نرى أن القول الراجح في محتوى عقل التكليف هو القول باشتماله على كل علم ضروري للتمييز بين الأشياء والأفعال، سواء أكان علماً جزئياً أم علماً كلياً، وأن قصره على النوع الثاني من العلوم ليس إلا نتيجة للتأثر الشعوري أو غير الشعوري بمقولة الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تدرك سوى العلوم الكلية. وقد

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١ ص٣٤٩.



بينا بطلان هذه المقولة عند المحققين من الفلاسفة أنفسهم الذين جزموا بأن الإدراكات كلها هي من أفعال النفس باستعمالها لغريزة العقل. كما نرى أن قول القاضي عبد الجبار هو الأقرب في تفسير عقل التكليف وفق المعيار المذكور، لأنه شامل للعلوم الضرورية لفهم الخطاب التكليفي وأداء ما يقتضيه. وهو في نظري تفصيلٌ دقيق لما أجمله ابن تيمية بقوله الذي نقلناه عنه سابقاً وهو «الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف... فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، ووضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك»[1].

المطلب السابع
كيفية الاستدلال على وجود العقل مناط التكليف

أشار بعض علماء الأصول وعلماء الكلام إلى طائفة من الأمور التي يستدل بها على وجود العقل مناط التكليف. ويمكن تصنيف هذه الأمور إلى صنفين:

أحكام عقلية واختيارات عملية. وأي من هذين الصنفين ظهر عند إنسان معين اعتبر عاقلاً يصح تكليفه.

وفيما يأتي سنخصص فرعاً لكل صنف من هذين الصنفين. ثم نجعل فرعاً ثالثاً لمعرفة قيمة كل منهما في الاستدلال على وجود التكليف.

الفرع الأول
الأحكام العقلية التي تصدر عن الشخص

يمكن إرجاع الأحكام العقلية التي تصدر عن شخص ما وتدل على تمتعه بعقل التكليف عند العلماء إلى نوعين هما: إدراك الغائب من الشاهد، والتمييز:

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٤٢٦.

أولاً: إدراك الغائب من الشاهد:

ويقصد به حصول الإنسان على علوم أو معقولات كانت غائبة عن نفسه من أمور حاضرة فيها، أو تحصيل علم جديد بناء على علم حاصل، أو التوصل بعلم شاهد إلى علم غائب[1]. وهذا يشبه تعريف بعض علماء النفس للذكاء بأنه (قدرة الإنسان على الاستفادة من الخبرة السابقة)[2].

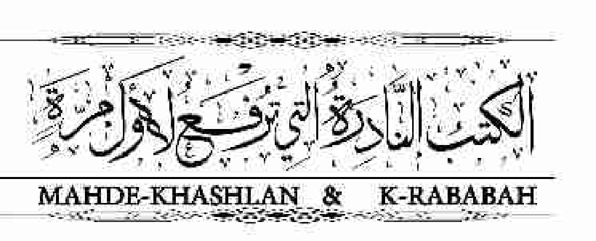
ومن صور ذلك:

أ- **الاستدلال من الأثر على المؤثر**: كما لو نظر شخص إلى بناء، فعلم أنه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة، فهذا العلم الناشئ عن استدلال بالأثر على المؤثر يدل على وجود العقل عند ذلك الشخص[3]، وهو إدراك لأمر غائب عن المدرك من أمر حاضر عنده مشاهد. ويقاس على ذلك كل شيء موجود يدرك الإنسان أن وجوده مترتب على وجود غيره. وهذا حكم عقلي يدل على وجود العقل عنده بصورة قطعية.

ب- **الاستدلال من اللازم على الملزوم**[4]: كالاستدلال على غياب الشمس بوجود الليل، والاستدلال على انعدام التفكير بانعدام الحياة، وعلى وجود الماء على سطح كوكب بوجود أحياء فيه، ونحو ذلك، فهذه عمليات عقلية يدرك الإنسان بها معقولات غائبة من أمور حاضرة، وهي تدل على وجود عَقْلٍ عَقَلَ به صاحبه التلازم أو الاقتران بين الشاهد والغائب.

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص١٤٩، الكفوي، الكليات، ج٣ ص٣٤٤.
(٢) سعد عبد الرحمن، السلوك الإنساني، ص ٢٩١،٢٩٢.
(٣) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٨. ميلا جيون الصديقي الميهوي، شرح نور الأنوار على المنار، مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي، ج٢ ص٣١.
(٤) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٨.



ج- **الوقوف على العواقب**[1]: وهو العلم بما يترتب على الأمور من العواقب الحميدة أو المذمومة، فيعلم بذلك طرق المصالح والمفاسد والمضار والمنافع.

وينشأ هذا العلم في نفس الإنسان من الاستدلال بوجود أمر من شأنه أن يحدث آثاراً معينة، كالاستدلال على حدوث الحقد والكراهية في نفس المظلوم بالاعتداء عليه في نفس أو مال أو عرض، وما يترتب على ذلك من ردود أفعال ضارة، فهذا حكم عقلي ناتج عن عملية عقلية يستحضر فيها الإنسان ما يسببه الظلم من ألم للمظلوم وما يسببه الألم من إثارة لنفس المعتدي عليه.

د- **انتزاع الكليات من الجزئيات المحسوسة**[2]: وقد بين التفتازاني أن ذلك قد يكون في التصديقات وفي التصورات، ومثل للأول بالانتزاع من الإحساس بحرارة هذه النار أن كل نار حارة. ويكون في التصورات بالانتزاع من الجزئيات المحسوسة المكتنفة بالعوارض المشخصة لها ولواحقها الخارجية حقائقها الكلية[3]، كمن يرى مثلثاً (صغيراً أو كبيراً)، فينتزع منه حقيقة المثلث الذي ينطبق على مفردات كثيرة لا تعد ولا تحصى من المثلثات، ولا شك في أن هذا عمل عقلي يدل على وجود العقل[4].

ويعتبر ظهور هذا النوع من الأحكام العقلية عند الإنسان من أهم علامات التفكير السوي في علم النفس الحديث، ويسمونه التفكير التجريدي، ويقابله عندهم التفكير العياني، ويقصدون به مجرد الإدراك الحسي، والاقتصار عليه يعتبر من أهم علامات التفكير غير السوي[5].

---

(١) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٧، وكشف الأسرار للنسفي، ج٢ ص٣١، وأبو زهرة، الجريمة ص٤٢٧.
(٢) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٨، أمير باد شاه، تيسير التحرير، ج٢ ص١٥٧.
(٣) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٨.
(٤) الغزالي، المستصفى، ج١ ص٢٢،٢٣.
(٥) محمد شحاته ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص٤٧٠،٤٧١.

ثانيا: التمييز:

ويُقصد به معرفة الأشياء بحيث يُفرَّق بينها ولا يختلط بعضها ببعض، ويدخل فيه ما يأتي:

أ- التمييز بين المحسوسات: مما يسمع أو يبصر أو يمس أو يشم أو يذاق. وقد رأينا بعض العلماء كالقاضي عبد الجبار وغيره يعتبرون هذا التمييز علماً ضرورياً من علوم عقل التكليف؛ لأن مذهبهم في ماهية العقل المطلق أنه العلوم الضرورية التي لا بد من حصولها ليصح تكليف الإنسان، ويتمكن من النظر والاستدلال، ولا يطلق العقل عندهم على غير ذلك. ولكن الذي رجحناه في ماهية العقل أنه غريزة في النفس، وأن التمييز بين الأشياء علم تحصله النفس باستعمال تلك الغريزة التي خلقها الله تعالى فيها. وهو رأي طائفة من العلماء سبق ذكرهم، ومنهم الحارث المحاسبي.

وسواء أكان هذا العلم جزءاً من العقل أو ثمرة من ثماره فإن ظهوره في الإنسان يعتبر من أهم علامات وجود عقل التكليف عنده، ونثبت هنا كلاماً للمحاسبي مفيداً في بيان هذه الحقيقة، فقد قال: «جوزت العرب تسمية الفهم عقلاً، لأنه عن العقل يكون لا غيره، وهو الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين أو مس أو ذاق أو شم، فسماه الخلق عقلاً وسموا فاعله عاقلاً... وهذه خصلة يشترك فيها أهل غريزة العقل التي خلقها الله فيهم، من أهل الهدى وأهل الضلالة... ويجتمع عليها أهل كل إيمان وضلال في أمور الدنيا خاصة، والمطيع والعاصي، وهو فهم البيان..»[(1)].

ب- الحكم بالتماثل على المتماثلات وبالتشابه على المتشابهات والتمييز بين الشيء وما يخالفه: وهذا علم مبني على الذي قبله، لأن العلم بالصفات الذاتية

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص٢٠٨، ويقصد بفهم البيان بحسب ما نقلناه عنه في أول هذا المقتبس فهم دلالات الحواس من سمع وبصر ولمس وذوق وشم.



للمحسوسات يؤهل الشخص لمعرفة التماثل والاختلاف بين الأشياء. وقد تقدم قول ابن تيمية «الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف... »[1].

ج- **التمييز بين الحسن والقبيح**[2]: والحسن يطلق على صفة الكمال وعلى ما يلائم غرض الإنسان، وقد يطلق عليه اسم المصلحة، والقبيح عكسه[3].

د- **التمييز بين الضار والنافع**: فقد نقل الزركشي عن القاضي أبي يعلى قوله: «ومقدار العقل المقتضي للتكليف أن يكون الشخص مميزاً بين المضار والمنافع ويصح منه أن يستدل ويستشهد على ما لم يعلم باضطرار، فمن كان هذا وصفه كان عاقلا»[4].

الفرع الثاني
الاختيارات العملية

رأت طائفة من علماء الكلام وعلماء الأصول أن خير ما يُعرّف على وجود العقل مناط التكليف هو الأفعال والأقوال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان، فإذا غلب على اختياراته أفعال الشر والضرر والقبائح والهيئات المذمومة والخبط العشوائي وعدم الاتزان، استدل من ذلك على غياب القوة المميزة عنده أو نقصها، وغياب ما يقتضيها من العلوم الضرورية؛ إذ لو كانت موجودة لعرف الخير والشر والضار والنافع والحسن والقبيح. ولو عرف ذلك لكانت أغلب اختياراته العملية ملائمة لتلك المعرفة المنبثقة من العلوم الضرورية[5].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٤٢٦.

(٢) أمير باد شاه، تيسير التحرير، ج٢ ص٢٤٦، ٢٤٧، التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٧.

(٣) الكفوي، الكليات، ج ٢ص ٢٥٧.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٣٥٠.

(٥) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص٢٠٢، النسفي، كشف الأسرار، ج٢ ص٤٦٧، التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٦٠.

ومن الاختيارات العملية التي جعلوها أمارات على وجود عقل التكليف ما يأتي:

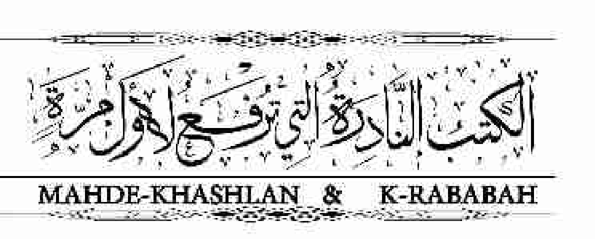
١ - اختيار الإنسان ما ينفعه وتركه ما يضره: وفي ذلك يقول الحارث المحاسبي: «فيستدل أنه عاقل له عقل إذا رأوا من أفعاله ما يدلهم أنه قد عرف ما ينفعه من دنياه وما يضره، إذا رأوه طالباً عاملاً ما ينفعه من دنياه مجانباً لما يضره من دنياه، فسموا من كان كذلك عاقلاً، وشهدوا أن له عقلاً وأنه لا مجنون ولا تايه ولا أحمق. فإن رأوه بخلاف ذلك شهدوا أنه مجنون قد تغشى عقله من الآفة ما أذهله، وأزال معرفته بمنافعه ومضاره. فإن رأوه يتبع منافعه ويجانب مضاره، وفي كثير من أفعاله يعمل بخلاف ذلك سموه على قدر الكثرة بخلاف ما يفعل العاقلون أو لقلته أحمق. فإن كان له وقت تزول أفعال العقل عنه بصعق أو تقلب للأمور في القول والفعل سموه مجنوناً في ذلك الوقت، عاقلاً إذا أفاق، وتجلى ذلك عنه، وعاد لهيئته الأولى، إذا سئل أجاب بما يعقل، ويطلب منافعه، ويجتنب مضاره»[(١)].

ويقول النسفي: «أصل العقل يعرف بدلالة العبارة، وذلك بأن يختار المرء ما يكون أنفع له في أمر دنياه وعقباه»[(٢)].

٢ - إقدام الإنسان على فعل الخيرات وترك الشرور: وفي ذلك يقول التفتازاني: «بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم، فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالاً بوجود الملزوم على وجود اللازم»[(٣)].

٣- الهيئة المحمودة في الحركات والسكنات[(٤)]: والمقصود هو ما يصدر عن الإنسان من حركة أو سكون اختياريين، فإن كانت ملائمة للمواقف والأحوال كان

(١) العقل وفهم القرآن، ص٢٠٢، ٢٠٣.
(٢) كشف الأسرار، ج١ ص٤٦٧.
(٣) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٦٠.
(٤) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٥٧.



ذلك دليلاً على العقل. وقد عبر بعضهم عن ذلك بقوله: «أن تكون أفعال الشخص على سنن واحد»[1]. ويقصد أن تكون أفعاله وحركاته وسكناته المكونة لمجموعة مترابطة من السلوك متسقة مع تلك المجموعة وما يقتضيه سياقها وترابطها، فلا يكون في تصرفاته نشوز أو تناقض ونحو ذلك.

٤ - **البيان بالكلام المترابط المتناسق**، الذي يشتمل على معنى معقول، وقد وضح النسفي ذلك بقوله «كلام العاقل لا يكون بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى، فإن صياح الطيور لا يسمى كلاماً، وإن سمعت منها حروف منظومة. وكذا الإنسان إذا نظم حروفاً لا تدل على معنى لا يسمى كلاماً، ومعناه لا يكون إلا بالعقل، لأن غالب كلام غير العاقل الهذيان»[2].

الفرع الثالث
قيمة المعايير السابقة والرأي فيها

أكثر الأمور السابقة التي اعتبرها العلماء في كيفية الاستدلال على العقل هي علامات وأمارات يدلّ ظهورها على وجود العقل مناط التكليف عند الإنسان وليست في أكثرها المكونات الأساسية لذلك العقل؛ فقد سبق النقل عنهم أن مكوناته هي مجموعة من العلوم الضروريّة. وأغلب هذه الأمور ليست علوما ضرورية، وإنما هي علوم استدلاليّة مكتسبة، أو انشطة تدل على وجود علوم استدلالية. كذلك لا تعتبر تلك الأمور شروطا لوجود العقل أو فاعليته؛ لانها في معظمها متأخرة في الوجود عن تلك العلوم الضروريّة التي اعتبروها مكونات لعقل التكليف، والشرط لا يكون متأخراً عن المشروط له، فلم يبق إلا أنها علامات تدل على العقل كما قدمنا. ومعنى كونها علامات أنه لا يُشترط ظهورها كلها للدلالة على العقل، وإنما يكتفى بظهور بعضها، فإن لم يظهر منها أية علامة، وكانت

---

(١) النسفي، كشف الأسرار، ج٢ ص ٤٦٧.
(٢) النسفي، كشف الأسرار، ج٢ ص ٣٢.

دواعي ظهورها موجودة دل غيابها جميعاً مع وجود الحاجة إليها على غياب القوة المميزة عند الإنسان أو ضعفها.

وهكذا فإن وجود العقل يدل عليه إحدى تلك العلامات، وعدم العقل أو نقصانه غياب تلك الأمارات كلها.

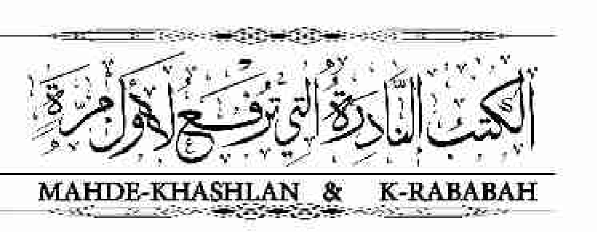
والرأي في تلك الأمارات التي ذكرها العلماء أن لها مصداقية قوية في الدلالة على وجود عقل التكليف من حيث الإجمال، وتزداد قوتها إذا وجدت كلها او أكثرها في الشخص المعين؛ لأنه تدل على قدرته على النظر والاستدلال، وهذا لا يمكن تحصيله بدون وجود العقل.

ومع ذلك فإن قياس مصداقيتها في الواقع وعند التطبيق على حالة معينة يحتاج إلى نظر وتفصيل يُمَيَّز فيه بين الأحكام العقلية التي تصدر عن الشخص، وبين الاختيارات العمليّة التي تصدر عنه، كما يُمَيَّز فيه بين دلالة وجود تلك الأمارات على وجود العقل، وبين دلالة عدمها على عدم العقل؛ وبيان ذلك فيما يأتي:

١ - ففي جانب الأحكام العقلية التي اعتبرها أولئك العلماء دالة على وجود العقل مناطِ التكليف لا يُشكّ في صدق دلالتها على وجود ذلك العقل إذا كانت تتضمّن في طبيعتها قدرة زائدة عن مجرد وجود بعض العلوم الضرورية التي اعتبروها مكوناتٍ لعقل التكليف هي القدرة على الاستدلال.

وأما إذا كانت دلالتُها تقتصر على وجود بعض تلك العلوم فإنها قد لا تكون دالةً على تكامل ذلك العقل؛ لأن وجود بعض العلوم الضرورية المكونة له لا يقتضي وجود الأخرى، والعقل مناط التكليف لا يوجد إلا بوجود جميع تلك العلوم، ولان وجود البعض دون البعض لا يكفي لتكون القدرة على الاستدلال.

وعلى سبيل المثال لو أن شخصاً كان يعلم أن لكل حادثٍ محدِثاً، فهذا علم ضروري بوجوب الواجبات، ولكنه لا يكفي لتمام عقل التكليف، ولا بد من قيام



الأدلة على وجود كافّة العلوم الضرورية[1] في نفسه. وأهم تلك الأدلة قدرته على كسب علوم لا تحصل في النفس إلا بالاستدلال القائم على استحضار المقدمات التي يُجمع فيها بين علمين أو أكثر لتوصل إلى علم جديد؛ كما لو علم ذلك الشخص أن الحادث الذي أدركه له صفات معينة، فاستنتج من ذلك صفات لا بد أن تكون في محدث ذلك الحادث؛ فهذا استدلالٌ لا يقع إلا من عاقل مستجمع لمكونات عقل التكليف.

كذلك فإن قدرة الإنسان على انتزاع الحقائق الكلية لما يُحس ببصره أو سمعه أو لمسه أو شمّه أو ذوقه لا يكفي للدلالة على تكامل ذلك العقل عنده، وإن كان يدلّ على تحصيل النفس لبعض مكوناته؛ فمن لمس ناراً فاحس بحرارتها، وانطبعت في نفسه الحقيقة المجرّدةُ لما أحس به، فقد حصل علماً ضرورياً بما أحس به، فإن استنبط من ذلك أن كل نار حارّة، فهذه عملية استدلالية تقوم على نوع من القياس، فيكون عاقلاً ومستجمعاً لمكونات العقل.

وهكذا ينبغي النظر في كل حالة على حدة، وما يصدر عن الشخص فيها من نشاطِ عقلي، فإن تضمن هذا النشاط عملية عقلية استدلالية دلّ ذلك على وجود العقل المشترط في التكليف، وإلا فلا[2].

والاستدلال كما عرفه الغزالي هو: «إحضار معرفتين في القلب يُستثمر منها معرفة ثالثة»[3]. وعُرِّف أيضا بأنه «استنتاج قضية مجهولة من قضية أو عدة قضايا

(١) المقصود وجود أنواعها وليس مفرداتها، فإنها تكاد لا تحصى.

(٢) تعتبر القدرة على الاستدلال من أهم المحاور التي يقوم عليها قياس التفكير في علم النفس الحديث: انظر: محمد شحاته، علم النفس الجنائي، ص٤٧٠.

(٣) نقل ذلك عنه الدكتور عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص٣٤١.

معلومة»، أو بأنه «التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بملاحظة حكم تصديقي معلوم»[1].

والعمليات العقلية المتضمنة للاستدلال كثيرة جداً منها: استنباط الكليات من الجزئيات، وعكسه، والقياس، وأعمال التحليل والتركيب، والجمع والتفريق، وإدراك النِّسب بين المعاني، والروابط بين المعلولات وعللها العقلية، وبين المسببات وأسبابها، وتعميم الأحكام بناء على التجارب، وإدراك النقص من الكمال، والعكس، وإدراك الاحتمالات[2].

وأرى أن التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وبين الضرر والنفع، وبين الخير والشر، وبين المصلحة والمفسدة، هو من العمليات العقلية المتضمنة للاستدلال، ومن حصلت عنده فهو عاقل؛ لأن هذا التمييز لا يحصل للإنسان إلا بعد أن يعلم حقائق المدركات لديه، وأحوالها الذاتية، ويعلم حقائق إحساساته النفسية؛ فلا بد أن يعلم معنى اللذة والألم والسرور والاغتمام، حتى يعلم مواقع النفع والضرر، وهذه علوم ضروريّة كما تقدّم، ثم يعلم خصائص ما يحكم عليه، ثم يجمع بين تلك العلوم ليصل إلى حكمٍ بالحسن أو بالقبح أو بالضرر أو بالنفع أو بالخيرية أو بالشرية؛ فالمقدمات قد تكون علوماً ضرورية، ولكن الجمع بينها واستنتاج الحكم عملية استدلالية كسبية لا تكون إلا عند مكتمل العقل. وهذا يقوي بلا شك قول أولئك العلماء بأن التمييز بين هذه الأشياء يعتبر دالاً على وجود العقل مناط التكليف.

٢- وأما دلالة عدم تلك الأحكام العقلية على عدم وجود العقل أو على ضعفه، فينبغي ملاحظة أمرين:

(١) حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص١٤٧.

(٢) حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص١٣١، ١٣٢.



الأول: أن الذي يدل على وجود عقل التكليف هو غياب أية عملية عقلية تتضمن القدرة على الاستدلال؛ وهذا يعني أن لا يحكم على إنسان بالجنون حتى يقع اليأس من وجود القدرة عنده على الاستدلال. وهذا يقتضي أن يُجرى له من الفحوص والمقابلات والتحريّات الكافية للجزم بغياب تلك القدرة.

الثاني: ضرورة التأكد من عدم وجود أية شبهة أو أي سبب من أسباب اللبس يمكن أن يؤدّيَ إلى الفشل في إجراء العمليات العقلية، فيجب التأكد من أن ذلك الفشل لم يتسبب عن عوامل أخرى غير القدرة العقلية، كالبيئة الغريبة عن الشخص، والخلل العضوي المؤثر في وصول المعلومات، والحالة النفسية المقتضية للعزوف عن استعمال العقل في وقت معين ونحو ذلك.

والحاصل أن معرفة حالة انعدام العقل أو ضعفه تنبع من قيام الأدلة الكافية على عدم قدرة الشخص على أي نوع من أنواع الاستدلال.

٣- أما ما ذكر من الاختيارات العملية فلا يشك في قوة دلالتها على الحالة العقلية للإنسان، وبخاصة إذا تكررت وتنوعت، وترجع أهميتها إلى أن سلوك الإنسان الذي يتمثل في اختياراته العملية يأتي في الغالب معبراً عن حقيقة تفاعله مع عناصر بيئته الخارجية، ولما كان لعقله دور أساسي في ذلك التفاعل أمكن قراءة الحالة السائدة لذلك العقل من خلال تلك الاختيارات، بخلاف الفحوص المباشرة المرتبة التي لا تخلو عن استثارة بعض التصنع والتكلف عند الشخص المفحوص، والذي يثير تشويشاً على النتائج، ولذلك اعتبرت هذه الطريقة(الاختيارات العملية) في تفسير القدرات الإنسانية وقياسها من أحدث النظريات في علم النفس الحديث، حتى عرّفت القدرة الإنسانية في ضوئها بأنها : دلالة مجموعة أنماط مرتبطة متكاملة من سلوك الإنسان[1].

(١) سعد عبد الرحمن، السلوك الإنساني، ص ٢٩٠.

ولكن لابد في هذه الطريقة من ملاحظة المؤثرات الأخرى غير العقل، والتي يمكن أن يضاف إليها سلوك الإنسان الاختياري، وذلك أن هذا السلوك ليس ثمرة خالصة للنشاط العقلي في معظم الأحيان، وإنما قد يشترك في إنتاجه دواع أخرى ترجع إلى المحاكاة والتقليد الأعمى والهوى والغرائز الأخرى غير غريزة العقل، وهذا قد يجري في الصورة الإيجابية لدلالة السلوك على العقل، وفي الصورة السلبية أيضا، فقد يكون اختيار النفع واجتناب الضرر والهيئات المحمودة في الحركة والسكون والكلام الصادر من شخص محاكاة لشخص آخر، أو استجابة لدافع غريزي معين، وكذلك يمكن أن يكون الفشل في السلوك ثمرة للهوى أو الغضب أو المرض النفسي ونحو ذلك، فإنك ترى بعض الناس يقدمون على فعل ما يضرهم وترك ما ينفعهم، وهم يدركون بعقولهم حقيقة الأمر، وقبح ما يقدمون عليه وحسن ما يتركونه، كالمدخنين وشاربي المسكرات والمخدرات وكثير من العصاة والمجرمين، فلا تدل اختياراتهم، والحال هذه، على ضعف في عقولهم ينزل بها عن الحد الأدنى المطلوب للتكليف.

وهذا لا يعني استبعاد طريقة الاستدلال بالسلوك على حالة العقل، وإنما يقتضي دائماً الاحتياط والنظر في مفردات السلوك الإنساني، واعتبار ما كان ثمرة مجردة للنشاط العقلي، واستبعاد ما يُشَك في أنه ثمرة لدواع أخرى غير العقل، لأن المطلوب هو معرفة آثار العقل للتعرف عليه، والسلوك الإنساني ثمرة لمجموعة من القدرات والدواعي، ولابد من فرزها لمعرفة ما يخص العقل دون غيره، وما يخصه هو في الحقيقة العمليات العقلية التي يجب تقدير وقوعها قبل صدور السلوك، فإذا عُرفت هذه العمليات أمكن الحصول على مضامينها، فإن وجد في هذه المضامين نوع من أنواع الاستدلال التي سبقت الاشارة إلى بعضها دل ذلك على وجود العقل القادر على التمييز، والذي يمكن تكليف صاحبه، وإن لم يوجد فيها شيء من ذلك كان الحكم على الحالة بالضعف في القدرات العقلية الذي يقتضي عدم التكليف والمؤاخذة.



٤- لا أرى أن مجرد ظهور نوع واحد من تلك الأمارات التـي ذكرهـا أولئـك العلماء في إحدى مفردات الأحكام العقلية، أو إحدى مفردات السلوك دليلاً قاطعاً على تكامل العقل إلى الدرجة المطلوبة في التكليف؛ كما لو أدرك الشخص المفحوص مؤثراً من أثر في إحدى المرات، أو أدرك عاقبة فعـل مـن الأفعـال أو ميـز بـين شيء ضار وشيء نافع مرة واحدة في الوقـت الـذي يكـون فـشله هـو الأغلـب في تلـك الأمور. وإنما يدل ذلك على وجود قدر ما من القوة العقليـة عنـد ذلـك الـشخص، ولكنها لاتكفي لتكليفه ومؤاخذته، وذلك لما رجحنا سابقاً أن القدرة العقلية ليست شيئاً واحداً ثابتـاً، وإنـما هـي محـصلة غريـزة العقـل مـع مـا انطبـع في الـنفس مـن المعقولات، وهي في تغير مستمر بحسب مايرد إلى النفس من المعقولات، والمعتبر في تكاملها الملائم للتكليف أن تستكمل هـذه الـنفس العلـوم الـضرورية التـي تُعتـبر قواعد للفهم ومنطلقات للاستدلال.

والذي يؤكد هذا هو أحوال من اتُّفق على أنهم غير عقلاء كالصغار والمجـانين والمعتوهين؛ فـإنهم يـشاركون العقـلاء في بعـض الأقـوال أو الأفعـال، فكثـير مـن الصبيان يصدر عنهم ما يشير إلى إدراكهم لبعض عواقب الأمور، وتمييز بـين النـافع والضار، ومن المجانين كذلك، والمعتوه قد يقترب من العقـلاء في بعـض الأحيـان، وفي ذلك يقول أبو حيان التوحيدي: «العقل بين أصحابه ذو عرض واسع، وكذلك الجنون بين أهله، وكما أنه يبدو من العاقل بعض ما لا يتوقع إلا من المجنون، كذلك يبدو من المجنون بعض ما لا يتوقع إلا من العاقل، ولا يعتد بذلك ولا بهـذا، أعنـي أن العاقل بذلك المقدار لا يُرى مجنوناً، والمجنون بذلك المقدار لا يسمى عـاقلاً»[1]، وألف بعض العلماءكتباً تشير إلى هذا الواقع، فألف النيـسابوري صـاحب التفـسير المشهور كتاباً أسماه (عقلاء المجانين) خصصه لذكر أخبار هـذا النـوع مـن النـاس، وجعل أحمد أمين في كتابه (فيض الخاطر) فصلاً خاصاً عنوَنَ له بـ (عقلاء المجـانين ومجانين العقلاء).

---

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص٢٠٤.

وهذا يقترب مما يؤكده علماء الطب من طرح الفكرة القائلة بأن الإنسان إما أن يكون عاقلاً كامل العقل، وإما أن يكون فاقداً لكافة القوى العقلية، وصار الاتجاه إلى الفكرة القائلة بأن الجنون والتعقل حالتان تقترب كل منهما من الأخرى وتتداخلان كما يتداخل الليل والنهار، وأيدوا ذلك بما لاحظوه من أن المجانين - حتى الخطيرين منهم - الموجودين في المصحات العقلية والمستشفيات العقلية لا يفقدون إدراكهم تماماً، وأن بعضهم لحسن التمييز بين الخطأ والصواب، ويتمتع ببعض الملكات الذهنية(١).

ومن هذا القبيل ما استقر عليه الأمر في الطب العقلي والنفسي من تصنيف للمتخلفين عقلياً بناء على تفاوتهم في قدراتهم العقلية التي تقل في معظم الحالات عن قدرات الصبيان في سن الحادية عشرة، حيث صنفوهم إلى فئات يمكن إرجاعها إلى ثلاث هي: التخلف العقلي الشديد أو العميق، والمتوسط والخفيف، والفئة الأولى يتوقف نموها العقلي عند مستوى طفل في سن أقل من ثلاث سنوات، والثانية يتوقف نموها العقلي عند مستوى طفلٍ لا يزيد عمره عن سبع سنوات، والثالثة عند مستوى سن صبي لا يزيد عمره عن إحدى عشرة سنة، وبحسب معطياتهم فإن المتخلفين عقلياً من المرحلتين الثانية والثالثة يظهر عندهم من العمليات العقلية والاختيارات العملية التي اعتبرها العلماء المسلمون أمارات على وجود العقل مناط التكليف، مع أنهم يظلون تحت مستوى سن البلوغ من حيث قدراتهم العقلية(٢).

---

(١) عبد الحكم فودة وزميله، الطب الشرعي، ص٥٣٣، ٥٣٤، رؤوف عبيد، الجديد في التكوين الروحي وأسرار السلوك، ج٢ ص٧٣٧.

(٢) كمال مرسي، مرجع في علم التخلف العقلي، ص٣٠، ٣٢، محمد شحاته ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص٤١٩، ٤٢٠، ريتشارد سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ٧٠٦، ٧٠٧، حلمي المليجي، علم النفس الإكلينيكي، ص١٣٨، ١٣٩.



ومفهوم العته عند علماء الأصول قريب مما ذكره علماء النفس عن التخلف العقلي، وهو يشير أيضاً إلى أن مجرد ظهور بعض الأمارات لا يكفي لاعتبار الإنسان عاقلاً يصح تكليفه، فقد عرفوه بأنه «اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه، فيشبه مرة كلام العقلاء، ومرة كلام المجانين»[1]، ويقول الشيخ أبو زهرة «والعته قد يكون معه تمييز»[2]، وتفسير ذلك أن القدرة العقلية ليست شيئاً واحداً ثابتاً إما أن يوجد أو لا يوجد، وإنما هي قدرات يجمعها جنس واحد، غير أنها لا تحصل في النفس دفعة واحدة، ولا بأقدار متساوية، ولا في أزمنة متناسقة، وكلما حصل في النفس شيء منها ظهر له أثر بصورة عمليات عقلية أو بصورة سلوك إنساني، وظهور بعض الآثار لا يدل على تكامل العقل، بمعنى وصوله إلى الحد المعتبر في التكليف، وإن دل على وجود قدر من القوة العقلية.

ولعل من حكمة الشارع في اشتراط البلوغ هو ملاحظة هذا الأمر، إذ بالبلوغ - كما يقول التفتازاني- «يحصل شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت، بناءً على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية...»[3].

وهذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره يشير إلى أن الأمارات التي اعتبرها العلماء دلائل على وجود العقل المعتبر في التكليف قد توجد في بعض الناس ويجتمع معها أمارات معاكسة تدل على نقص في العقل أو ضعف فيه.

ولكن ينبغي أن لا يفهم مما تقدم رفض ذلك المنهج في الاستدلال الذي اعتمده أولئك العلماء على وجود العقل مناط التكليف، وإنما ينبغي تقييده بأن تكون تلك الأمارات غالبة على أحوال الشخص ولا يُشترط أن تكون مضطردة بحيث لا

---

(١) صدر الشريعة، التوضيح (مطبوع على هامش التلويح)، ج١ ص١٦٨.

(٢) محمد أبو زهرة، الجريمة ص٤٢٦.

(٣) التفتازاني، التلويح ج٢ ص ١٦٠.

تتخلف، لأن النادر من الناس من لا يفشل مطلقاً سواء في الأحكام العقلية أو في الاختيارات السلوكية، وغالباً ما يكون فشل العقلاء في ذلك راجعاً إلى أسباب أخرى غير عقلية، فإن لوحظ على إنسان كثرة الفشل في أحكامه العقلية واختياراته السلوكية مع ظهور قدرته على الاستدلال والتمييز أحياناً، نُظِر في أمره واستُقصي حاله، فإن تبين أن أسباب فشله في ذلك ترجع إلى هواه أو شبهات والتباسات أو انفعالات أو نقص في البحث، لم يكن ذلك قادحاً في عقله، وكان الاعتبار لما يظهر منه من إمارات القدرة على الاستدلال والتمييز.

وفي هذه الأيام حيث قطع علماء النفس والطب النفسي والطب العقلي والأمراض النفسية والعقلية والمختصون بعلم النفس الجنائي والتحقيق الجنائي أشواطاً بعيدة في تصميم مقاييس مقننه لمعرفة القدرات العقلية المختلفة، فإنه يمكن الاستعانة بمناهجهم وأساليبهم التي استعملوها في وضع تلك المقاييس، بحيث تُعَدَّل عناصرها لتتفق مع كون الغاية منها هو معرفة مدى توفر العلوم الضرورية في الإنسان محل الفحص، إذ من البدهي أن عناصر أي مقياس يجب أن تكون ملائمة للشيء المقيس.

مصادر البحث

١- آل تيمية (أبو البركات عبد السلام بن تيميّة وولده أبو المحاسن عبد الحليم وحفيده أبو العباس أحمد): المسودة في أصول الفقه، تحقيق أحمد الذروي، دار الفضيلة بالرياض ودار ابن حزم ببيروت، ط١، ٢٠٠١ م.

٢- ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط٣.

٣- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

٤- ابن تيميّة (شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم): بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، ط٣، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥ م.

٥- ابن تيميّة (شيخ الإسلام) : مجموعة الفتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمن النجدي الحنبلي، طبعة الرياض.

٦- ابن تيميّة (شيخ الإسلام) : الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريّات، بيروت، ط١، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م

٧- ابن تيميّة (شيخ الإسلام) : رسالة العقل والروح من مجموعة الرسائل المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م.

٨- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن) : ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار الكتب الحديثة، مصر.

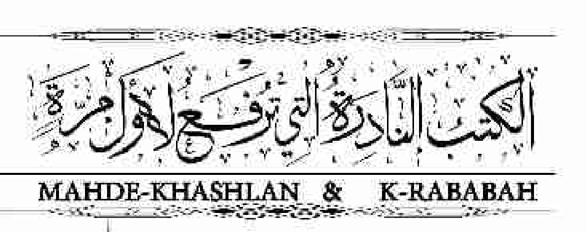
٩- ابن الجوزي (أبو الفرج) : صيد الخاطر، تحقيق علي وناجي الطنطاوي، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٣٩٩ هـ.

١٠- ابن حجر العسقلاني (أحمد): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المطبعة البهيّة المصريّة، ١٣٤٨ هـ.

١١- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : المقدمة، دار الشرق العربي، بيروت ودمشق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤ م.

١٢- ابن رشد الحفيد (القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد): كتاب النفس ضمن رسائل ابن رشد، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيد آباد الركن، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧م.

١٣- ابن رشد الجدّ: المقدمات الممهدات، مطبعة السعادة، مصر، ط١.
١٤- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله): عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة، ١٩٥٤ م.
١٥- ابن سينا (أبو علي): الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف، مصر.
١٦- ابن سينا (أبو علي): النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعيّة والإلهيّة، مطبعة السعادة، ط ٢، مصر، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م..
١٧- ابن عقيل (أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي) : الواضح في أصول الفقه.
١٨- ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا) : معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م.
١٩- ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد) : المغني، دار الكتاب العربي.
٢٠- ابن قيّم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب الحنبلي) : الروح، دراسة وتحقيق بسام العموش، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م.
٢١- ابن قيّم الجوزيّة : مفتاح دار السعادة، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٣م.
٢٢- ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي) : تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقيّة، مصر.
٢٣- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، بيروت.
٢٤- ابن النجار (محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي): شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣ هـ/ ١٩٣٣ م.
٢٥- ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد): التحرير في أصول الفقه مطبوع مع كتاب (التقرير والتحبير) ومع كتاب (تيسير التحرير).
٢٦- أبو البركات البغدادي (هبة الله بن عليك بن ملكا): الكتاب المعتبر في الحكمة، جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٣٥٨ هـ.
٢٧- أبو حيان التوحيدي(علي بن محمد بن العباس التوحيدي): الإمتاع والمؤانسة، طبعة بيروت.
٢٨- أبو زهرة (محمد): الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، دار الفكر العربي.
٢٩- أحمد زكي صالح (دكتور): علم النفس التربوي.



٣٠- أحمد عكاشة (دكتور): الطب النفسي المعاصر، المكتبة الانجلومصريّة، ط ٤، ١٩٨٦ م

٣١- أحمد محمد كنعان (دكتور): الموسوعة الطبيّة الفقهيّة، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٢- أمير بادشاه (محمد أمين الحسيني الحنفي الخراساني): تيسير التحرير، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣٣- الأنصاري (أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا): الحدود الأنيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ.

٣٤- الباجي (القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن أيوب المالكي): الحدود في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣٥- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٩٨٧ م.

٣٦- البخاري (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد): كشف الأسرار، دار الكتاب العربي.

٣٧- البركتي (محمد عميم الإحسان المجددي): قواعد الفقه، كراتشي، ط١، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٦ م.

٣٨- البطليوسي (ابن السّيد، أبو عبد الله بن محمد): الحدائق في المطالب العالية الفلسفيّة، ترجمة محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط١، ١٣٦٥ هـ/ ١٩٤٦م.

٣٩- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي): صحيح الترمذي بشرح عارضة الأحوذي، مكتبة المعارف، بيروت.

٤٠- تشارلز فيرست: الدماغ والفكر، ترجمة محمود سيّد رصاص، دار المعرفة، دمشق.

٤١- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر): التلويح على التوضيح، نشر محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٢٧ هـ/ ١٩٥٧م.

٤٢- التفتازاني (سعد الدين): شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.

٤٣- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٤٤- الجرجاني (الشريف): شرح المواقف، طبع مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م. ودار الكتب العلميّة، بيروت.

٤٥- الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف): البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، ط٤، ١٤١٨ هـ.

٤٦- الجويني (أبو المعالي): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، نشر مكتبة الخانجي،مصر.

٤٧- حافظ الدين النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد): كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٨- حلمي، المليجي (دكتور): علم النفس الإكلينيكي، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٤٩- الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،دار الهلال.

٥٠- خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.

٥١- الدبوسي (أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى) : تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العمليّة، بيروت.

٥٢- راتب بن عبد الوهاب السمّان (دكتور):، النظرية الروحية، طبع مطابع الجمعة الإلكترونية، الرياض، السعودية.

٥٣- رؤوف عبيد (دكتور): الجديد في التكوين الروحي وأسرار السلوك، دار الفكر العربي، ١٩٨٢م.

٥٤- الرازي(محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)، مختار الصحاح ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١،١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م.

٥٥- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد) المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت

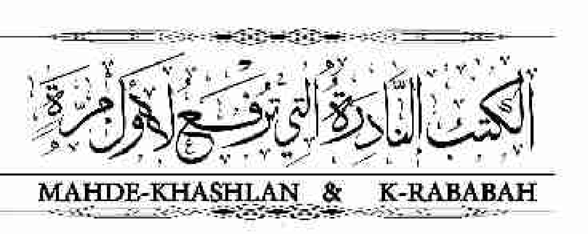
٥٦- الراغب الأصفهاني : الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٥٧- الروبي (إلفت كمال)،نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين(من الكندي حتى ابن رشد)، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٣م

٥٨- ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسيّة والعقليّة، ترجمة أحمد سلامة نشر مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ م.

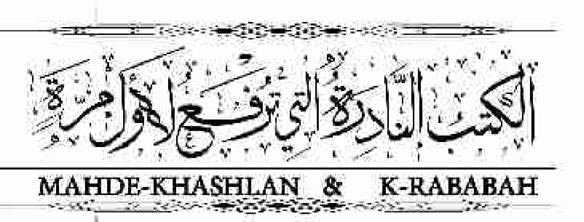
٥٩- الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي) البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م

٦٠- السالمي (أبو محمد عبد الله بن حميد): مشارق أنوار العقول، دار الجيل، بيروت، ط١،١٩٨٩م.



٦١- سعد جلال (دكتور): أسس علم النفس الجنائي، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية.
٦٢- سعد عبد الرحمن (دكتور): السلوك الإنساني، مكتبة الفلاح، الكويت، ط٣، ١٩٨٣م.
٦٣- السّفاريني (محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان): غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، نشر مؤسسة قرطبة
٦٤- سلفيا هيلينا كاردوزو: Silvia Helena Cardoso
What is Mind?، «Brain & Mind» Magazine
http://www.cerebromente.org.br/n4/editori4.i.htm accessed on 10/8/2004
٦٥- السمرقندي (علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد): ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر، ط١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤.
٦٦- السمعاني (أبو المظفر منصور بن محمد): قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.
٦٧- السهروردي الإشراقي (أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك): اللمحات في الحقائق، تحقيق الدكتور محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٨م.
٦٨- سيّد سابق: العقائد الإسلاميّة، دار النصر للطباعة، ط٢، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧م.
٦٩- سيرل بيرت وآرنست جونز وإيمانويل ميلر: كيف يعمل العقل، تعريب رياض عسكر ومحمد خلف الله، دار وحي القلم، بيروت، ٢٠٠٤ م.
٧٠- سيف الدين الآمدي (علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي ودار بن حزم، الرياض وبيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٧١- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي): الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.
٧٢- الشرقاوي (الدكتور محمد عبد الله): الصوفيّة والعقل، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/ ١١٩٥م.
٧٣- شلدون كاشدان: علم نفس الشواذ، ترجمة أحمد سلامة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٧٤- الشنقيطي (الشيخ محمد الأمين الجنكي الشنقيطي): مجالس مع الشنقيطي، جمع وكتابة أحمد الشنقيطي، وزارة الأوقاف، مكتب الشئون الفنية، الكويت، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧م.
٧٥- صدر الشريعة (عبيد الله بن مسعود البخاري والحنفي): التوضيح (مطبوع على هامش كتاب التلويح)، نشر محمد علي صبيح وأولاده.

٧٦- عباس حسن : النحو الوافي، نشر دار المعارف بمصر، ط ٥.
٧٧- عبد الحكم فودة (دكتور): وسالم حسين الدميري (دكتور): الطب الشرعي، دار المطبوعات الجامعيّة، مصر.
٧٨- عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام، مكتبة الانجلو المصريّة، ط٣، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
٧٩- عبد الرحمن حبنكة الميداني : ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م.
٨٠- عبد الرحمن العيسوي (دكتور) : علم نفس الشواذ والصحة النفسيّة، دار الراتب الجامعيّة، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م.
٨١- عبد العزيز السلمان: الأسئلة والأجوبة على العقيدة الواسطية، ط٤، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
٨٢- عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسيّة عند المسلمين، مكتبة وهبة، مصر.
٨٣- عضد الدين الأيجي (عبد الرحمن بن أحمد) : المواقف بشرح الشريف الجرجاني، طبع مطبعو السعادة، ط١، ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٧ م.
٨٤- عمار الطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلاميّة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
٨٥- الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مكتبة الجندي، مصر.
٨٦- الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دينار، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.
٨٧- الغزالي (أبو حامد) : معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ م.
٨٨- الغزالي (أبو حامد) :المقصد الأسني شرح أسماء الله الحسنى.
٨٩- الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.
٩٠- الغزالي (أبو حامد) :إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة.
٩١- الغزالي (أبو حامد) :المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى (مصطفى محمد)، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
٩٢- الغزالي (أبو حامد) : المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.
٩٣- الغزالي (أبو حامد) :المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، ط٩، ١٩٨٠م.



٩٤- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان): المجموع (رسالة في معنى العقل)، دار السعادة، مصر، ١٩٠٧م.

٩٥- فاندر وولف: Vanderwolf, C.H. Brain, Behavior and mind: What do we know and what can we know? Neuroscience & Biobehavioral Reviews . Volume 22, Issue 2, March 1988

٩٦- فخر الدين الرازي (محمد بن عمر): المباحث المشرقية في علم الإلهيّات والطبيعيات، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦

٩٧- فخر الدين الرازي :محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهريّة، مصر.

٩٨- فخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، دار الكتاب العربي.

٩٩- الفيروز آبادي(مجد الدين محمد بن يعقوب) : القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م

١٠٠- الفيومي(أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري): المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٠١- القاضي عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني): المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والنشر.

١٠٢- قتيبة سالم الجلبي (دكتور): الطبّ النفسي والقضاء، مكتبة الانجلو مصريّة، ط١، ١٩٩٤م.

١٠٣- الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود): بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٠٤- الكبيسي (دكتور محمد محمود رحيم) : نظرية العلم عند الغزالي، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٢ م.

١٠٥- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني): الكليات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١م .

١٠٦- الكلوذي (محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الحنبلي) : التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق مفيد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط١، ١٩٩٦م.

١٠٧- كمال إبراهيم مرسي (دكتور): مرجع في علم التخلف العقلي، دار النشر للجامعات المصريّة، القاهرة ودار القلم، كويت، ط١، ١٩٩٦م.

١٠٨- كمال الدسوقي : الطب العقلي والنفسي (الكتاب الأول: علم الأمراض النفسية: التصنيفات والأعراض المرضيّة)، دار النهضة العربيّة، بيروت.

١٠٩- مارفن مينسكي:

Marvin L. Minsky. (1986) The Society of mind. Simon & Schuster, New York

١١٠- المالكي (أحمد بن إدريس) : الأمنية في إدراك النيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

١١١- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري): أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة.

١١٢- الماوردي (أبو الحسن): النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق خضر محمد خضر، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.

١١٣- المحاسبي (الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوّتلي، دار الكندي ودار الفكر، ط٢، ط ٣، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨م و ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١١٤- محمد شحاتة ربيع (دكتور): التراث النفسي عند علماء المسلمين، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٥.

١١٥- محمد شحاتة ربيع، جمعة سيد يوسف، معتز سيد عبد الله: علم النفس الجنائي، دار غريب، القاهرة، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م.

١١٦- محمد عودة وكمال موسى: الصحة النفسيّة في ضوء علم النفس والإسلام، دار القلم، الكويت، ط٤، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠م.

١١٧- محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، نشر وزارة الأوقاف، الكويت، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.

١١٨- محمود قاسم (دكتور) : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، ط٣.

١١٩- مخلوف (محمد حسنين العدوي المالكي): المطالب القدسيّة في أحكام الروح وآثارها الكونية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، مصر، ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٣م.



١٢٠- ملّا علي القاري : شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٥ م.
١٢١- النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف): تحرير ألفاظ التنبيه، تحقيق عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق،ط١، ١٤٠٨ هـ.
١٢٢- يوسف كرم: العقل والوجود، ط٣، دار المعارف بمصر.

الفصل الثاني

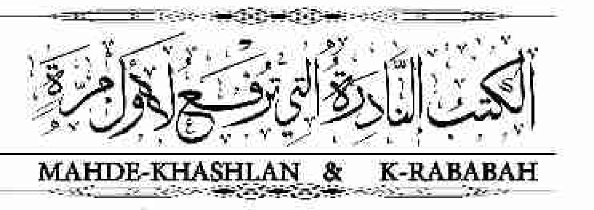
العقل وعلاقته بالنص الشرعي(*)

القضية الأساسية لهذا البحث هو الوصول إلى تصوّر عن علاقات العقل بالنص الشرعي، يكون مستنداً إلى النصوص الشرعية نفسها، وهذا أمر بدهي بالنسبة لأي باحث يؤمن بالله عز وجل وخاتم رسله ﷺ، لأن هدى الله هو الهدى، والنص هو هدى الله.

وقد اقتضى ذلك المرورَ أولاً ببيان مفهوم العقل عند العلماء المسلمين لتُعلم حقيقة ذلك المخلوق. وقد توصل الباحث إلى ترجيح القول بأن العقل هيئةٌ راسخة (أو غريزة) في النفس الإنسانية تؤهلها لإدراك الحقائق والمعاني وفهمها، وتؤثر وتتأثر بطائفة من الغرائز الأخرى المخلوقة لتلك النفس كالإرادة والتفكير والتخيّل والتصور والمتعة وغيرها.

ثم أداه النظر إلى أن المرجعيّة في تحديد مقامات العقل البشري من النص الشرعي هي المقصد الرباني من خلقه، وهو جعله في وضع العبودية لخالقه، فأنزل له الهدى المتمثل في النص الشرعي، وخلق له غريزةَ العقل لتمكينه من إدراك ذلك الهدى وتمثّله ليصل إلى ذلك الوضع الشريف.

(*) نُشر هذا البحث في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد ٤١.



وبناء على هذا النظر تبين للباحث أن علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الماهية والمحتوى هي التناسب المحقّق للمقصد، ومن حيث المقصد هي التوافق التام، ومن حيث الوظيفة فهم النص وترجمته، ومن حيث الحاكمية الخضوع والتسليم، وفي مجال الإرادة والتنفيذ تحريض النفس على تنفيذ النص، والإشارة عليها بالوضع الأمثل لذلك.

وفي المطلب الأخير من هذا البحث نبّه الباحث إلى أن تلك العلاقات السوية والمقامات الشريفة للعقل من النص الشرعي إنما تكون للعقل الموضوعي كما خلقه الله من قبل أن تتلوث النفسُ التي تحمله بطائفة من المؤثرات السلبية التي تحرفه عن تلك المقامات كالجهل والهوى والأوهام. وأن العقول الشخصية التي خضعت لتلك المؤثرات لا تصلح للتعامل مع النصوص الشرعية، وأن النفوس المؤهلة لذلك التعامل هي التي تطهّرت من تلك المؤثرات، كنفوس علماء الصحابة والسلف الصالح ومن اتّبعهم من العلماء الربانيين.

مقدمة

التعريف بالبحث وخطته

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه وبعد:

فإن المقصود الأصلي من هذا البحث هو الكشف عن علاقات العقل بالنص الشرعي. غير أن هذا المقصود لا يتحقق على الوجه الأحسن إلا أن يُعرف مفهوم العقل بحسب ما تصوَّره علماء المسلمين.

من أجل هذا اخترنا أن يكون الموضوع العامُّ لهذا البحث ذا شقين:

الأول: عن مفهوم العقل عند علماء المسلمين.

والثاني: عن علاقة العقل بالنص الشرعي.

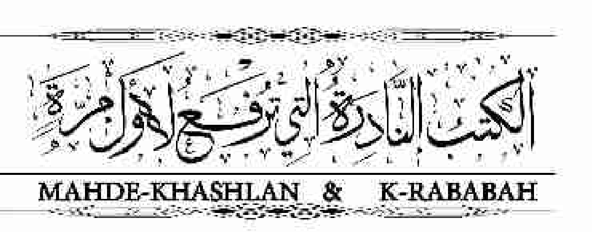
وجعلنا كل شق منهما في مبحث، وفي كل مبحث عدة مطالب، فجاءت خطة البحث على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم العقل، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مفهوم العقل في اللغة.
- المطلب الثاني: مفهوم العقل عند العلماء.
- المطلب الثالث: العقل المجرد والعقل الشخصي.

المبحث الثاني: علاقة العقل بالنص الشرعيّ، وفيه أحد عشر مطلباً:

- المطلب الأول: معنى عنوان المبحث لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: الأصل الذي ترجع إليه علاقة العقل بالنص الشرعي.



- المطلب الثالث: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الماهيّة.
- المطلب الرابع: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المقصد.
- المطلب الخامس: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المحتوى.
- المطلب السادس: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الوظيفة.
- المطلب السابع: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الحاكمية.
- المطلب الثامن: علاقة العقل بالنص الشرعي في مجال الإرادة والتنفيذ.
- المطلب التاسع: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث التكليف.
- المطلب العاشر: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الاختلاف والائتلاف.
- المطلب الحادي عشر: علاقات العقول الشخصية بالنصوص الشرعية.

المبحث الأول
مفهوم العقل

المطلب الأول
معنى العقل في اللغة

قال ابن فارس: «العينُ والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عُظْمُهُ على حُبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبسة؛ من ذلك العقل؛ وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[(1)].

ومعناه أن معظم ما يؤخذ من هذا الأصل يرجع بصورة من الصور إلى معنى المنع والإمساك والضبط والحفظ، وضدُّه الإطلاق والإرسال والإهمال والتسيّب[(2)].

ومعنى الحُبسة يكاد يوجَد في معظم مشتقات هذا الأصل، ولكنه يتفاوت في ظهوره وخفائه وقربه وبعده تفاوتاً كثيراً، فقد يكون مباشراً واضحاً، وقد يكون خفياً لا يدرك إلا بالبحث والتقصي في أساس الاستعمال. وما ذكره ابن فارس مؤصّلاً أشار إليه غيره من غير تأصيل.

ومصداق مقياس ابن فارس يظهر في كثير من الألفاظ المشتقة من هذا الأصل؛ من ذلك قولهم: «عَقَلتُ البعير عَقلاً»[(3)]. والحُبسة ظاهرة في هذا

(1) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، مادة عقل.

(2) شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، بغية المرتاد، تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدرويش، الطبعة الثالثة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م - ص.٢٥.

(3) وهو أن تثني وظيفه مع ذراعه، فتشدهما جميعا في وسط الذراع بحبل يُسمى عقالاً، والوظيف هو مستدِقّ الذراع والساق من الخيل ومن الإبل وغيرهما: انظر، القاموس المحيط، تأليف العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، =



الاستعمال؛ لأنها مادّية محسوسة. ومنه قولهم: «اعتقلت الرجل» حبسته. واعتُقِل لسانه؛ إذا حُبس عن الكلام. فهذه استعمالات يظهر فيها معنى الحُبسة والمنع والإمساك بوضوح.

ومن الاستعمالات فيما يقارب معنى الحُبسة تسميتهم الزكاة التي تُدفع عن عام كامل (عقالاً)؛ قالوا: سميت عقالاً لأنها تعقل عن صاحبها الطلب، ولأنها تعقل عنه المأثم. وسمي الشيء الذي خُلق في الإنسان ليضبطه في أخلاقه وتصرفاته (عقلاً)؛ لما ذكره ابن فارس وغيره أنه يمنع صاحبه من الوقوع في ذميم القول والعمل. وهذا المعنى أشار إليه معظم أصحاب المعاجم اللغوية وغيرهم.

ويفهم من حاصل ما ذكروه أن الذي يسمى عقلاً في الإنسان هو ما يحبسه عن الشر فعلاً كان أو قولاً. ولا يسمى (عقلاً) ما يحبس الإنسان عن فعل الخير؛ ولذلك قال بعضهم: العقل ضد الحمق ونقيض الجهل، والحمق في أصل معناه الفساد والنقصان؛ فالإمساك المسمى عقلاً عند أهل اللغة هو الإمساك عن الشر؛ وقد فسر بعضهم ذلك بأن الشر مستلذات البدن وملائمات الشهوة، وأما الخيرات فهي مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى، فلا يُتصور الميل عن الأولى إلى الثانية إلا بعد معرفة أن الأول شرّ وفيه ضرر لصاحبه، وإن لاءم هواه، وأن الثاني خير فيه منفعة لصاحبه وإن خالف هواه[1]؛ فالإمساك عن فعل الخير في حقيقته استرسال وانطلاق واستجابة لدواعي الهوى؛ فلا ينسب إلى العقل.

ومن هذا التحليل يعرف وجه المناسبة بين معان أخرى للعقل وبين الأصل الذي ذكره ابن فارس؛ كإطلاق العقل على الفهم والتدبر، وعلى العلم، أو على

= ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، باب اللام فصل العين، وباب الفاء فصل الواو: مادة عقل ومادة وظف. الفيومي، المصباح المنير مادة عقل.

(١) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، التلويح على التوضيح، نشر محمد علي صبيح وأولاده، طباعة دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، ١٣٢٧هـ/ ١٩٥٧م، جـ٢، ص١٦٠.

العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو على العلم بخير الخيرين وشر الشرين (كما ورد في القاموس المحيط).

ويلاحظ أن الإطلاق اللغوي للعقل قد لوحظ فيه عند واضع اللغة آثاره في تصرفات الإنسان وأحواله، من إمساك عن القبائح والشرور، أو علم لحقائق الأمور أو فهم لها، أو هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، وهذا هو المتوقع في منهج الوضع اللغوي إذا كانت المسميات من الأشياء الباطنة التي لا يوقف عليها بحس؛ حيث يلاحظ فيما يوضع لها من الألفاظ والأسماء آثارها الملموسة، أو ما تستلزمه هذه الآثار، ولا يلحظ فيها ماهياتها وحقائقها.

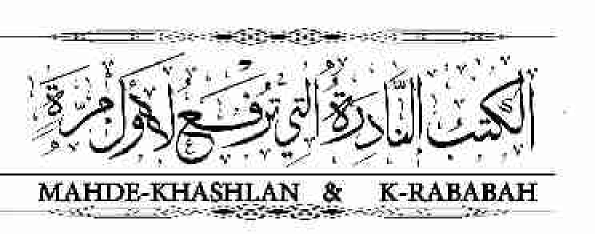
أما ما ورد في بعض كتب اللغة من إطلاقات للعقل على بعض الماهيات، كما في القاموس والمصباح[1]، فأغلب الظن أن هذه الإطلاقات إنما تسربت إلى بعض أصحاب المعاجم من علماء الكلام والأصول والفلسفة.

وأما ما ورد في بعض المعاجم من أن العقل هو القلب، والقلب هو العقل، فلأن القلب هو محل العقل؛ فعُبّر بالقلب عن العقل؛ فهو إطلاق مجازي من باب إطلاق المحل وإرادة الحالّ[2].

والأصل في العقل أنه مصدر عَقَلَ من باب ضرب؛ فيقال: عَقَل هذا الشيء عقلاً؛ ثم صار يطلق على ما تقدم ذكره من المعاني. وإذا كان العقل مصدراً أصلياً في لغة العرب؛ فإن ذلك يدل على أنهم يعتبرونه شيئاً معنوياً وليس ذاتاً أو جوهراً أو

(١) وذلك مثل قول صاحب القاموس عن العقل (والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية)، (القاموس المحيط) باب اللام فصل العين، عقل (ومثل قول صاحب المصباح) ولهذا قال بعض الناس : العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب (المصباح، مادة عقل.

(٢) السّفاريني، محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، نشر مؤسسة قرطبة، جـ٢، ص٤٦٩.



جسماً؛ إذ المصدر عندهم اسم لمعنى، وليس اسماً لذات، ولا يطلق إلا على شيء معنوي، ولا يقع في دائرة المحسوس؛ وهو في ذلك كالعلم والفهم[١].

المطلب الثاني
مفهوم العقل عند العلماء

لقد كثر الاختلاف بين العلماء في تعريف العقل، حتى قيل بحسب ما ذكر الزركشي (إن فيه ألف قول)[٢]. وهذا في زمانه، ولا شك أن ذلك الاختلاف قد زاد في زماننا؛ لأن معرفة ماهية العقل لدى علماء النفس والطب العقلي ما زالت بعيدة المنال، ونشأت نظريات وفرضيات كثيرة حوله أضيفت إلى ذلك الخلاف القديم[٣].

وإذا كان تفصيل ما قيل في ماهية العقل وتعريفه لا يتسع له بحث واحد، فإنه لا بد من بيان آراء علماء المسلمين في هذا الموضوع، ولو بإيجاز، بحيث لا يكون مُخلاً، ويكون كافياً لفهم علاقة العقل بالنص الشرعي، وهو موضوع الجزء الثاني من هذا البحث.

ويمكن تلخيص تلك الآراء بحصرها في اتجاهات ثلاثة، ونجعلها في فروع ثلاثة:

---

(١) انظر المعاني اللغوية التي ذكرت للعقل في: معجم مقاييس اللغة، والقاموس المحيط، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومختار الصحاح، مادة عقل. وانظر الأحكام اللغوية التي أشير إليها في المتن عند: عباس حسن، النحو الوافي، نشر دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، جـ٣ ص٢٣٨ وص ٢٨١.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، جـ١ ص٨٤.

(٣) انظر: سعد عبد الرحمن، السلوك الإنساني، نشر مكتبة الفلاح، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ص٢٨٠ وما بعدها.

٢- أنه ذات مجردة عن اللواحق الحسية من كم وكيف وحركة وسكون ومكان[1].

٣- أنه موجود في الواقع ولا يقتصر وجوده على التصور الذهني.

٤- أنه جوهر بسيط، وليس جسماً مركباً من جواهر مفردة، وأنه لا ينقسم ولا يتجزأ[2].

٥- أنه ذات فعالة غير منفعلة، فهي تدرك وتتصور وتعرف وتعلم من غير أن تتغير وتتبدل بما تدركه وتعلمه وتتصوره[3].

٦- أنه يدرك جنسين من المدركات: الأول: المعاني الذهنية الكلية؛ ويقصد بالذهنية ما يقتصر تعلقها على الذهن، ولا وجود لها في الواقع. ومعنى الكلية: التي تنطبق أو تقال على كل فرد من أفرادها، ولا حد لاتساعها في هذا الانطباق، كمعنى الإنسانية والحيوانية والنباتية والذكورة والأنوثة. والثاني مما يدركه العقل: الموجودات المجردة، كذاته، والنفس، وكل ما ليس بجسم ولا عَرَض في جسم[4].

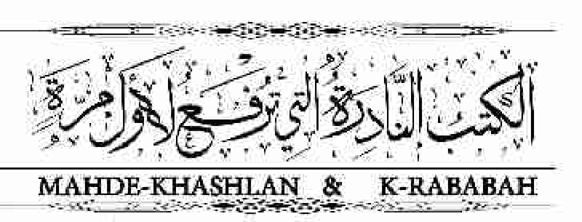
---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٩ ص٢٧٢، ص٢٧٣. ابن قيم الجوزية، الروح، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص٥٠٤ وما بعدها. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٤١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٩ ص٢٧٣. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، نشر دار الجيل ببيروت ومكتبة الزهراء بالقاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص١٢١. الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسالة في حدود الأشياء، دار المشرق، بيروت، ص٣٣. محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٤١

(٣) محمود قاسم، في النفس والعقل ص٢٤١. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٩ ص٢٧٣. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، نشر دار الجيل ببيروت ومكتبة الزهراء بالقاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص١١٢.

(٤) ابن ملكا، الكتاب المعتبر في الحكمة، جـ٢ ص٤١٣. محمد شحاته ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط٢، ١٩٩٥م، ص٥٨٨. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشر مؤسسة الزيان، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، ص١٧٢. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، نشر دار الشرق العربي، بيروت وسوريا، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ص٥٠٦.



٧- العقل لا يدرك المحسوسات؛ لأنها ليست جواهر مجردة، فهي منقسمة، وغير المنقسم لا يدرك المنقسم(١).

٨- العقل لا يدرك المعاني الجزئية، لما يدخل عليها من التغير والتبدل، فيقتضي هذا أن يكون مدركُها قابلاً للتغير والتبدل، والعقل لا يتغير ولا يتبدل(٢).

على أنه يوجد من الفلاسفة المسلمين من خالف هذا الاتجاه، ورأى أن العقل (النفس الناطقة) يدرك جميع المدركات، سواء أكانت جواهر مجردة أم معاني كلية أو محسوسات أو جزئيات، ومن هؤلاء ابن ملكا البغداديّ، وفخر الدين الرازي(٣). فيكون تعرف العقل عند هؤلاء معبراً عن هذا الشمول الإدراكي بأنه «جوهر بسيط غير جسماني يدرك المعقولات والمحسوسات والكليات والجزئيات».

وهذا العقل الذي وصفه جمهور فلاسفة المسلمين بتلك الحدود والخصائص هو العقل في أعلى مراتبه، ويقع في قمة الإدراك، وهو ما يطلقون عليه العقل النظري، وهو العقل عند فلاسفة الإغريق، والذي قال فيه أرسطو: «العقل قوة إلهية أو أكثر ما فينا ألوهية، له المحل الأول بين قوانا، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية، وتعقّله هو السعادة القصوى»(٤). وقالوا: إنه يسمى عقلاً عندما لا يكون متعلقاً بنفس الإنسان، فإن تعلق بها سمي نفساً ناطقة. وقد نزهوه -كما ذكرنا- عن الانشغال بالإدراك الحسي أو المعاني الجزئية، وعن الحركة والسكون والمكان

---

(١) ابن قيم الجوزية، الروح، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص٥٠٤. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، نشر مكتبة الأسد بطهران، ١٩٦٦، جـ٢ ص٣٣٠، وما بعدها (واشتمل كلامه على الردود على هذا الزعم).

(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، جـ٢ ص٣٣٧. ابن ملكا، الكتاب المعتبر في الحكمة، جـ٢ ص٤١٣.

(٣) انظر المرجعين المذكورين في هامش (١) في المواضع نفسها وما بعدها.

(٤) يوسف كرم، العقل والوجود، ط٣، دار المعارف بمصر، ص٥ (نقلا عن أرسطو في كتاب النفس). وانظر: محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، ص١١٤.

والدخول والخروج[1]. ولكنه عندما يتعلق بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق يكون هو المدبر لأمره. ولكنهم لما رأوا أن هذا المقام السلطاني يتعارض مع ما جعلوه له من صفات السمو عن المحسوسات والجزئيات، وأن التدبير يقتضي النزول إليها وإدراكها قالوا بما أسموه بالعقل العملي أو النفس الناطقة العملية، وأنها «موجهة في عملها نحو البدن، بمعنى أنها مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية فيما ينبغي أن يفعل وما يحسن وما يقبح، وذلك بهدف تكميل العقل النظري»[2].

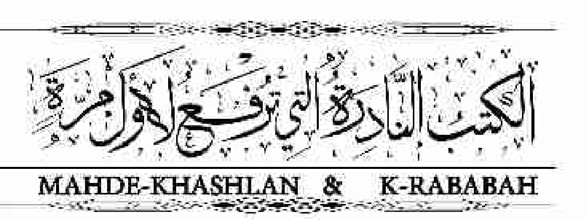
وهكذا فإن العقل عند جمهور الفلاسفة المسلمين المهتدين بفلاسفة الإغريق له شقان أو وجهان: أحدهما نظري، والآخر عملي. والثاني خادم للأول يقدم له خدمات تمكنه من دوره في إدراك المعاني الكلية والمجردات التامة في تجردها.

ورؤية الفلاسفة للعقل وتقسيمه إلى نظري وعملي، وتحديدهم لدور كل منهما على النحو السابق أوقعهم في أشد التناقض من غير أن ينالوا شيئاً؛ إذ كيف يتأتى للعقل النظري أن يدبر أمر البدن وهو لا يدرك ما يقتضيه مقام التدبير من التفصيل والجزئيات؟ بل أنى له أن يقوم بعملية التجريد على الأشياء المشخصة من غير أن يفهمها ويدرك ما فيها من خصائص وصفات شخصية؟!.

وأما اختراعهم ما أسموه بالعقل العملي، واعتبارهم إياه وجهاً آخر للعقل النظري، فإنه لا يرفع هذا التناقض؛ لأنه يؤدي إلى القول: إن العقل يشتمل على جزءين أحدهما العقل الذي يستقبل من أجهزة الإدراك الحسي مدركات يتنزه عنها جزؤه الآخر، وهو العقل النظري؛ وهذا يؤدي إلى القول بأن العقل ذو طبيعتين مختلفتين، وهو ما يناقض تصورهم العقلَ جوهراً بسيطاً. ثم يرد تساؤل لا يستطيعون منه فراراً، وهو: من منهما يقوم بتجريد المعاني وصناعة الكليات؟ فإن

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٩ ص٢٧٣.

(٢) إلفت الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص٤٧.



كان العقل النظري رجعنا إلى أصل القضية، وهو أن من يقوم بعملية التجريد يجب أن يكون قادراً على إدراك المحسوسات والجزئيات، وهم ينفون ذلك عنه. وإن كان العقل العملي هو الذي يقوم بذلك فلا حاجة للعقل النظري، لأن العملي يقوم بعمله؛ وهذا هو المنطق الذي استحسنه وأقام عليه الأدلة القوية بعض الفلاسفة المسلمين مثل ابن ملكا البغدادي والرازي وغيرهما؛ حيث ذهبوا إلى أن العقل الذي يدرك الذوات المجردة والمعاني الكلية هو عينه العقل الذي يدرك المحسوسات والجزئيات[1]، وأنه ليس للإنسان عقلان، ولا عقل ذو وجهين بطبيعتين مختلفتين، وأصل الخطأ الذي وقع فيه جمهور الفلاسفة، إنما ورد عليهم من المصدر، وهو فلسفة الإغريق التي تزعم أن أصل الخلق يرجع إلى المبدأ الأعلى، وهو عقل مطلق لا حدود له، وقد فاض منه سلسلة من العقول بأسلوب أشبه بالتولد الذاتي، لأن المبدأ صدر عنه العقل الأول، وهذا صدر عنه الثاني، وهذا صدر عنه الثالث،... إلخ، حتى أوصلوها إلى عشرة عقول آخرها تحت فلك القمر، وهو الذي فاض عنه كل شيء تحته؛ ومن ذلك الإنسان بما فيه من عقل ونفس وبدن، وصار اسم العقل نفساً ناطقة باتصاله بالبدن[2]. فانظر إلى هذه الرؤية التي هي أقرب لخيالات الأطفال الذين لم يبلغوا سن التمييز، أو إلى الأحلام التي يراها في النوم ذوو الأمزجة السقيمة[3]. وهي أشبه برؤية من قال بالولد لله عزّ وجلّ، وإن كان أصحاب هذه الشطحات قد جعلوا لله سبحانه ولداً وأحفاداً من غير صاحبة، وإنما عن طريق الفيض أو الصدور. ثم اعتبروا العقل الذي في الإنسان خاتمة ذلك الفيض؛ وقد يدخل أمثال هؤلاء فيمن عناهم الله عز وجل بقوله: «الذين كفروا من

---

(١) ابن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، جـ٢ ص٤٠٠ وما بعدها. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، جـ٢ ص٣٣١ وما بعدها.

(٢) ابن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، جـ٣ ص١٥١. ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٤١.

(٣) انظر: عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، نشر الشركة الوطنية في الجزائر، جـ١ ص١٧٣. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ط٦، ص٢٩.

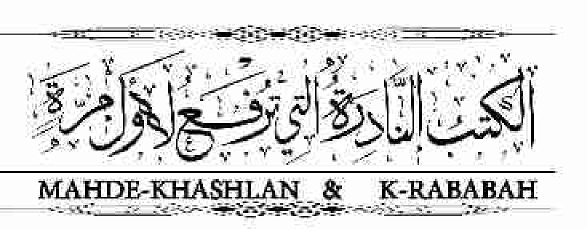
قبـل» وذلـك في قولـه تعـالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [التوبة: ٣٠].

وقد يوضح ما سبق أن كلمة العقل عند اليونـان كـان معناهـا (الإلـه) حتـى سمى أرسطو كتابه بالإلهيات، مع أن أكثر ما فيه من البيان كان حول العقل والنفس الناطقة[1]. وهكذا تعددت عندهم العقول (أو قل الآلهة) بحسب الأفلاك السماوية التي كان يعرفها علماء الفلك في عصرهم، وجعلوا آخر الفيوضات من العقول جزء النفس الذي يسمى عقلاً، ووصفوه بتلك الأوصاف التي تتناسب مع كونه ذا صلة وثيقة بآخر الأحفاد للمبدأ الأول بحسب زعمهم، فوقعوا في مشكلة تدبيره لجسم الإنسان، والنزول إلى الأسفل، فتفتقت أذهانهم عن العقل العملي، وجعلـوه حلقـة وصل بين العقل النظري وبين أقـوى أجهـزة الإدراك الحـسي الجـسمية، وهـي مـا أسموه بالمفكرة التي في الدماغ، وجعلوا لها وجهتين: واحدة إلى الأعلى جهة العقـل العملي، وتسمى عندئذ بذلك الاسم (أعني المفكرة). وأخرى جهة الأسـفل، وهـي جهة الحس، وتسمى عندئذ بالمتخيلة. ولما أرادوا تقويم عملها، وخاصـة في جهتهـا العليا (المفكرة) جعلوها في مقام شريف، حتى إن ابـن سـينا جعلهـا أشرف القـوى العملية وأولى قوى النفس بأن تسمى عقلاً؛ حيث تقـدر عـلى التمييـز والحكـم ثـم الاختيار؛ فتعين العقل العملي على توجيه السلوك الإنساني[2].

ويدل هذا الكلام الأخير المنقول عن ابن سينا أن التمييـز والحكـم والاختيـار هو من اختصاص قوى الإدراك الحسي التي يحتويها دماغ الإنسان، والتـي جعلوهـا

(١) ابن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، جـ٢ ص٤٠٩. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتـاوى، المجلد التاسع ص٢٧٧.

(٢) إلفت الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص٤٩ (نقلا عن ابـن سـينا في البرهـان). أبـو حامد الغزالي، معارج القُدس في مدارج معرفة النفس، نـشر مكتبـة الجنـدي بمـصر، ص٨٤ ومـا بعدها.



خمس قوى، ووزعوها على تجاويف الدماغ، ورتبوها بصورة تصاعدية وفق قوتها في تجريد المدركات من اللواحق الحسية[1]، وبعبارة أخرى، قدرتها على استبعاد الوصف الأخص للموضوع، وتوسيع المعنى لإدخال مفردات أخرى، وهكذا حتى تصل النفس إلى المعنى الأعم الذي يدخل فيه جميع الأفراد التي كانت خارجة بسبب معنى أو معان خاصة فيها، وهو نوع من التفكير يستحضر فيه شيئان أو أشياء تشترك في إحدى الصفات، فيستبعد الوصف الذي لا يشتركان فيه؛ فينتج من ذلك علم أعم، فينتج من ذلك علم جديد بشيء أعم. ثم يستحضر هذا الشيء الأعم، ويستحضر ما تبقى من خصائصه، ثم يستبعد إحداها، فينشأ في الذهن نتيجة التفكير شيء أعم من الأول ومن الثاني، ويستمر الفكر في التنقل حتى يصل إلى شيء مجرد من الخصائص والصفات يعم على أشياء لم يكن الفكر ليحصل عليها لولا الاستبعاد المذكور.

فهذا هو تجريدهم الذي أشادوا عليه ما أسموه بالعقل النظري، وهو في حقيقته ثمرة التفكير، وهو بحسب تصورهم ليس من وظيفة ذلك العقل، وإنما من وظيفة المفكرة التي تعتبر جزءاً من الدماغ؛ فإنها -عندهم- تقدر على القيام بالتفكير. والتجريد في حقيقته شيء واحد؛ والذي يقدر عليه في مرحلة يقدر عليه في غيرها، فما نسبوه إلى العقل النظري يمكن أن تقوم به المفكرة (المتخيلة)، وهي عندهم جزء من جسم الإنسان تقع في الدماغ[2].

وحتى ما أسموه بالمجرّدات، وهي الجواهر البسيطة التي تخلو تماماً من أي شيء حسي، لا يمكن إدراكها إلا بالبدء من المحسوسات، حيث تكون آثار تلك

---

(١) انظر: شهاب الدين السهروردي، الإشراقي، اللمحات في الحقائق، تحقيق محمد علي أبو ريان، نشر دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، مصر، ١٩٨٨م ص١٣٩، ١٤٨. وانظر أيضاً: إلفت الروبي، نظرية الشعر، ص٤٧.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، جـ٢ ص٣٧٥، ٣٧٦، ٤٠٩. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، نشر دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، ص٣٥٦، ٣٥٧.

المجردات أو آثار آثارها... إلخ، ثم إعمال الفكر، ثم ملاحظة نتائجه؛ فتصور لو لم يكن للإنسان حواس بالمرة، فإنه لن يُعرف أي شيء مما قالوه عن المجردات، وكذلك لو تصورنا عدم وجود محسوسات من أي نوع؛ فلن يعرف كذلك أي شيء عن تلك المجردات؛ لما ذكرنا من أنها لا تدرك ولا تعلم إلا بآثارها في المحسوسات والجزئيات؛ وهذا يُري الناظر أن اختراع الفلاسفة المسلمين -متبعين فلاسفة الإغريق- لما أسموه بالعقل النظري ذي الخصائص التي ذكروها له، وأشرنا إليها سابقاً، اختراع لا حاجة له فضلاً عن ضرورته بل هو فكر مصنوع من خليط مادته مكونة من الخيال وتصورات إغريقية عن الآلهة وعلاقتها بالإنسان، ومحاولات قاصرة للتوفيق بين الشرك اليوناني والتوحيد الإسلامي؛ فحرفوا كلاً منهما عن بعض مواضعه.

وعلى أية حال فإنهم عندما قصروا عمل العقل النظري على الكليات والمجردات وأقصوه عن إدراك المحسوسات والجزئيات، فكأنهم جعلوا تدبير البدن كله وأمور النفس الأخرى لما أسموه بالعقل العملي، ولا مناص لهم من القول بأنه يدرك المحسوسات والجزئيات؛ وقد اقتربوا من ذلك عندما جعلوه المختص بأخذ المدركات من المفكرة (الوجه الأعلى للمتخيلة). ومآل هذا التصور أن التفكير والإدراكات الحسية والجزئية، بل والإرادة والاختيار، كل ذلك لأجهزة الدماغ؛ وقد تقدم كلام ابن سينا في المفكرة وأحقيتها بأن تسمى عقلاً مع أنها واقعة في الدماغ وهي من أجزائه. ولا يعارض هذا ما أثر عن بعضهم أن لكل جهاز دماغي مختص بشيء من الإدراك روحاً خاصاً به، وأن هذا الروح جسم لطيف بخاري يتكون من ألطف أجزاء الأغذية[1]؛ لأن الروح عندهم، كما هو واضح من تعريف الرازي لها، ليست هي النفس، ولا الروح الذي ذكر في القرآن والسنة، وإنما هي جزء جسمي، والنفس الناطقة عندهم جوهر بسيط كما تقدم وليست جسماً ولا

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، جـ٢ ص٤٠٩.



جزءاً من جسم ولا حالّة في جسم حتى وإن تعلقت به. ومغزى هذا النظر أن (قول الفلاسفة في العقل يقترب من قول الماديين (الطبيعيين) الذين اقتصروا على إثبات الأجسام خاصة وأعرضوا عن العقل وانتقل زعمهم أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء)[1].

الفرع الثاني
اتجاه جمهور المتكلمين وفريق من علماء الأصول

وهؤلاء يرون أن العقل عرض من الأعراض وليس جوهراً مستقلاً، وأنه العلم وليس شيئاً آخر، وهو عندهم قسمان:

الأول: العقل الغريزي: وهو عبارة عن العلوم التي يجدها الإنسان في نفسه بدون اختيار منه، ولا يستطيع أن يتخلى عنها، ويسمونها العلوم الضرورية؛ لأنها تحصل في الإنسان من غير أن يكون له فعل الكسب والاختيار فيها، ولا قدرة التحصيل والترك.

وإنما سمي بالغريزي؛ لأنه يفطر عليه بعد ولادته، ويغرز في نفسه ولا يجد فكاكا منه.

والعلوم الضرورية أنواع ثلاثة هي:

- العلوم الحاصلة بالحواس الخمس (الحسيات والتجريبيات).
- والعلوم الحاصلة بالأخبار المتواترة نحو العلم بالمدن والبلدان النائية.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٥٠٧.

• والعلوم الحاصلة ببدائه العقول من غير تأمل ونظر (البدهيات) كعلم الإنسان بوجود نفسه، وما يحدث فيه من الألم واللذة، وأن كل الشيء أكبر وأعظم من جزئه ونحو ذلك(١).

وإنما جعلوها هي العقل؛ لأنها العلوم التي يتمكن بها الإنسان من اكتساب أي علم آخر دنيوي، ولا يتمكن بدونها أن يكتسب أي علم؛ فهي نعمة من الله ليتمكن من النظر وفهم الخطاب.

وقد اعتبروا العقل الغريزي هو العقل المشترط للتكليف؛ لأن التكليف يفترض في المكلف فهم الخطاب، وكيفيات الطاعة، واجتناب المعاصي، فإن عُدم أو نقص عن حده سقط التكليف عن الإنسان، ولا يكتمل عندهم إلا بعد سن التمييز، وهو سبع سنوات وما فوقها، واعتبر البلوغ علامة اكتماله عند عامة الناس.

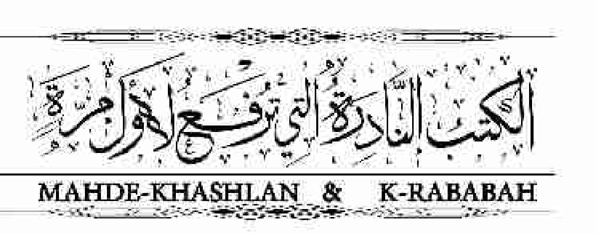
وهذا العقل يعتبر الأصل، والنوع الثاني فرع له(٢).

الثاني: العقل المكتسب: وهو مجموع ما يكتسب المرء من العلوم بالنظر والروية، وهو متفاوت عند الناس لتفاوت ما يكتسبونه من علوم دنيوية وأخروية كماً ونوعاً. وهذا العلم لا يشترط في التكليف، وإن اشترط بعض أنواعه لبعض

---

(١) علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، تحقيق محمد زكي عبد البر، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص٨. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، أدب الدنيا والدين، نشر دار مكتبة الحياة. ص١٩. محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذي الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، دراسة وتحقيق مفيد أبو عمشة، جـ١، ص٤٢.

(٢) المراجع ذاتها.



الوظائف الشرعية كالاجتهاد والقضاء والإفتاء والإمامة الكبرى وغير ذلك من الوظائف الدنيوية والدينية[1].

الفرع الثالث
الاتجاه الثالث

وهو قول كثير من الأصوليين والفقهاء وعلماء الكلام، ومنهم أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وابن تيمية وابن القيم وأبو حامد الغزالي في بعض كتبه[2].

وهؤلاء يرون -كالاتجاه السابق- أن العقل عَرَض من أعراض النفس الإنسانية، ولكنه ليس هو العلم؛ لأن العلم إنما ينشأ عنه. وإنما هو غريزة أو وصف أو قوة للنفس. وأقرب التعريفات التي تمثل هذا الاتجاه تعريفهم إياه بأنه (غريزة يتوصل بها إلى المعرفة). وهو تعريف المحاسبي، ومثّله بالبصر، ومثّل العلم بالسراج؛ فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه[3].

---

(١) هذه الوظائف وأمثالها لا يكتفى فيها بالعقل الغريزي، ويشترط فيها أنواع من العلم المكتسب، كعلم اللغة وأصول الفقه والتفسير والحديث وغير ذلك، ويمكن ملاحظة ذلك في كتب الفقه والأصول، القديم منها والحديث.

(٢) انظر بعض التعريفات المعبرة عن هذا الاتجاه عند: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، ط١، ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م، جـ١ ص١٧. الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، نشر دار الكندي ودار الفكر، ط٢+ط٣، ص١٤٧ وما بعدها. أبو الخطاب الكلوذي، التمهيد في أصول الفقه، جـ١ ص٤٣، ٤٤. أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر بدمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص٤٥. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، طبعة الرياض، المجلد التاسع، ص٢٨٧. المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص١٤٩، ٢٠٤، ٢٠٥.

(٣) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص١٤٩، ٢٠٤، ٢٠٥.

وقد انتزع الغزالي من كلام المحاسبي تعريفاً فقال: «العقل هيئة وغريزة في جوهر الإنسان -روحه- يتهيأ بها للانطباع بالمعقولات»(١).

والمقصود بالغريزة في التعريفين كيفية راسخة في روح الإنسان أو في جهاز من أجهزة روحه تتهيأ بها لإدراك الحقائق والمعاني، وحيازة العلوم والمعارف، إما بالانطباع المباشر فيها من غير حصول أية عملية من عمليات التفكير، وإما بالنظر وإجراء التفكير أو بعض عملياته؛ فالغريزة التي هي العقل ليست انطباع العلوم، ولكنها السبب الموصل إليه، وليست هي التفكير أيضاً، ولكن التفكير غريزة أخرى في الروح، لها مع غريزة العقل تعاون متبادل هدفه تحصيل العلوم.

وللروح غرائز أخرى مغروزة فيها بخلق الله تعالى، بالإضافة إلى غريزتي العقل والتفكير، منها الإرادة والنظر وحفظ المدركات وتذكرها (استدعاؤها) والتخيل والتصور والاستمتاع وعكسه. وقد يرى أن هذه وظائف تقوم بها الروح (النفس). وهذا صحيح، ولا يتعارض مع ما ذكرنا؛ لأن كل وظيفة في الروح الإنساني والبدن الإنساني تصدر عن غريزة في آلتها، كالسمع والبصر واللمس والشم والبطش والمشي والفهم والفقه والعقل (الذي هو فعل التعقل) وغير ذلك من الوظائف الظاهرة لأعضاء البدن، أو الباطنة لأجهزة الروح؛ فلا تسمع أذن إلا بغريزة تسمع بها، ولا تبصر عين إلا بغريزة الإبصار، ولا يدرك قلب (روح) إلا بغريزة فيه هي غريزة العقل... وهكذا.

وإذا كنا نعلم أن غرائز البدن الإنساني موزعة على أجهزته وأعضائه المدركة بالحس، فإنا لا نعلم إن كانت غرائز الروح موزعة على أجهزة لها غير مادية، أم تقوم بها الروح بتوحد من غير انقسام ولا توزيع؛ وهما احتمالان لا يمكن القطع

---

(١) الغزالي، المستصفى، جـ١ ص٢٨٧.

بأحدهما، والله على كل شيء قدير. على أن مقتضى المعهود في الخلق المحسوس كما في الجسد أن توزع الوظائف المتباينة على أجهـزة متباينـة أيـضاً مـع ملاحظـة التفاعـل والتعاون فيما بينها. ولكن الـروح إن كانـت كـذلك فأجهزتهـا أجهـزة روحانيـة لا تخضع لقوانين المادة ولا تقاس عليها في أعمالها.

وجميع غرائز الروح إرادية؛ بمعنى أن الروح بغريزة الإرادة التي فيها توجـه غرائزها الأخرى، فتفكر الروح بإرادتها، وتنظر بإرادتها وتعقل بإرادتها...وهكذا. وأما أعضاء الجسد فمنها ما هو خاضع للروح في إرادتها؛ فلا تعمل إلا بأوامرها، ومنها فطرية ولا تعمل بإرادة الروح. وكل ما كان فطريَّ العمل والنشاط، فلـيس للروح سلطان عليه، كنبض القلب المادي، وسريان الدم في العروق، وعمل الكبد والكلية ونحو ذلك. وحتى الصنف الأول من أعـمال البـدن إنـما يخـضع لـلإرادة الروحية في بعض أعماله دون بعض كنمو الخلايا وضعفها وموتها. وما كان فطرياً في الجسد لا يخضع لإرادة الـروح، فـإنما خلـق لخـدمتها بـصورة مبـاشرة أو غـير مباشرة.

وغريزة العقل لهـا دور في غرائـز الـروح الأخـرى، ولكـن لـيس عـلى سـبيل الإجبار، وإنما تستعملها الروح لقراءة وارداتها من الخارج أو من أوعيتها الداخلية، لإدراك الحق وتمييزه عـن الباطـل؛ لتتخـذ الـروح بغريـزة الإرادة قـرارات العمـل والسلوك، بناء على معطيات الغرائز الأخرى، وتحديد الأكثر أهمية أو الأكثر إمتاعاً. وتضع بغريزة العقل خطط التنفيذ لتلك القرارات.

والاتجاه الثالث في بيان حقيقة العقل، وأنه غريزة في النفس الإنسانية تدرك بها المعاني والحقائق وتفهم بها الخطاب هو الاتجاه الأقرب إلى دلالة النصوص القرآنية، ويجدر بالباحث المسلم أن يرجحه؛ لأن العقل في فكر المسلم خلق من خلق الله عـز وجل، والكيفية التي يعمل بها ذلك المخلوق أمر من أمر الله تعـالى، وكـلام الله عـز وجل لا بد أن يكون متسقاً مع حقائق مخلوقاته، وليس مجانباً لها.

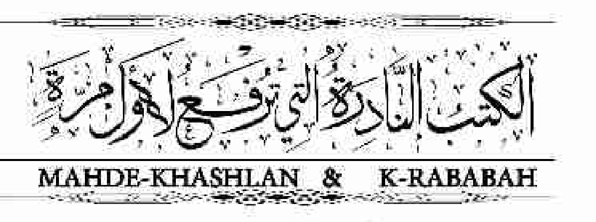
وبيان رجحان الاتجاه الثالث أن الاستعمال القرآني المتعلق بالعقل جاء كله بصيغة الفعل[1]، فاعله هو الإنسان دائماً، وآلته هي القلب، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج:٤٦]، فالذي يعقل بحسب هذه الآية، وكل آية ورد فيها فعل العقل[2]، هو الإنسان، فالعقل فعله ووظيفته، وآلته في القيام بهذا الفعل وممارسة هذه الوظيفة هو القلب، والقلب في ذلك كالعين والأذن وسائر الأعضاء التي يستعملها الإنسان في أعماله الاختيارية، كما في قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ...﴾ [الأعراف:١٧٩]. والعقل في هذا التمثيل كبصر العين وسمع الأذن. وعندما يختص عضو مادي أو غير مادي بفعل، ويكون ذلك من شأنه على سبيل الدوام لا بد أن يكون قد ركب في ذلك العضو غريزة تمكنه من القيام بذلك الفعل؛ فالعقل غريزة في القلب، والقلب إما هو جوهر الإنسان وروحه أو هو جهاز مركزي في روحه. ومغزى الكلام أن العقل غريزة في الإنسان كالإبصار والسمع. ولا يوجد في القرآن ما يشعر من قريب أو بعيد أن في الإنسان ذاتاً مستقلة لا تقوم إلا بعمل واحد هو الإدراك[3]. وجميع ما ذكر في القرآن من الألفاظ وفسرت بالعقل مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [ق:٣٧]. وكذلك ألفاظ النُّهى والحِجْر واللُّب وغيرها، هذه الألفاظ استعملت استعمالاً مجازياً وهو الكناية؛ حيث كُنّي بالمحل وهو القلب

---

(١) محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، طبع دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص٥٥. محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٢م، ص٤٦٧.

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ مادة عقل، وقد أحصى تسعاً وأربعين آية ورد فيها فعل مشتق من هذه المادة، وينطبق عليها جميع ما ذكرنا في المتن.

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٥١.



عن الحالّ، وهو العقل[1]، والمعنى قلب ينهى صاحبه أو يحجزه عن الرذائل، أو لبٌّ يذكر خالقه.

فإن قيل: لماذا لا يكون القلب هو العقل، وقد فسر بذلك كما ورد عن بعض السلف؟[2]. فالجواب: أن القلب لو كان هو العقل الذي ليس له وظيفة إلا إدراك الحقائق والمعاني، لوجب أن لا ينسب إلى القلب غير الإدراك والتعقل، ولكن نسب إليه في القرآن وظائف أخرى، كالإرادة والتعمد والقسوة والخشوع والمرض، وعدم القدرة على التعقل، وكل ما ورد مدحه في القرآن من القلوب جاء موصوفاً بصفة يحبها الله عز وجل، وقد ورد فيه ذم قلوب وعت الشر فاستحقت الذم، فلا يمكن أن يكون العقل الذي لا ينسب إليه في القرآن سوى إبصار الحق هو القلب الذي ينسب إليه الخير والشر.

ومن جهة أخرى نجد في القرآن العظيم إطلاق اسم الرؤية على كل من عمل القلب وعمل العين، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾﴾ [النجم:١١]. وقوله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٧٥]. وقوله سبحانه: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ [الإسراء:٧٢]. وتوحيد الإطلاق على شيئين يشير إلى وجه شبه رئيسي بينهما؛ فالعين تبصر المرئي من المحسوسات بغريزة الإبصار، والقلب يبصر الحق بغريزة العقل[3].

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦م، جـ١٧ ص٢٣. السفاريني، غذاء الألباب، جـ٢ ص٤٦٩. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ص٤١١.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ١٧ ص٢٣.

(٣) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، نشر دار الشعب، القاهرة، جـ١ ص١٤٩.

صح وقد لاحظ ابن القيم هذا الاستعمال القرآني، فاختار أن العقل هو في حقيقته بصر القلب للحق[1].

المطلب الثالث
العقل المجرد والعقل الشخصي

جميع ما تقدم ذكره من تعريف للعقل، وخلاف الناس فيه وترجيحنا للقول الثالث حول تحديد ماهيته ووظيفته وقدرته يختص بالعقل من حيث هو هو؛ فكل ذلك بيان عن جنس العقل الإنساني بغض النظر عن الشخص الذي يختصّ به.

لكننا إذا رجحنا أن العقل هو غريزة الرؤية القلبية (أو الروحية أو النفسية) لمرئيات معنوية هي المعاني والحقائق، فإن هذه الغريزة تختلف قوتها وحدّتها وكيفيات استعمالها باختلاف الأشخاص، ولها مثبطات وموانع ونواقض، وهي كثيرة، وشعبها وفروعها وأشكالها يصعب إحصاؤها. وأهم تلك المثبطات والمخبّلات شهوات النفس وشبهاتها؛ وذلك أن القلب (وهو إما الروح ذاتها وإما جهاز رئيس فيها كما سبق) لا يقتصر فيما يستقبل على المعاني والحقائق، وإنما يرده واردات كثيرة من الوساوس والأوهام، كما أن المسلم يؤمن بما أخبر الله تعالى وأخبر رسوله ﷺ من أعمال شياطين الجن والإنس.

وشهوات النفس كثيرة، ويكون لها وجود في جذور القلب قبل خروجها إلى الواقع على شكل قبائح ومعاص؛ وهذا مما يضعف الثقة في أحكام العقول الشخصية عندما تكون أحكامها لها ارتباط من نوع ما بتلك الشهوات والشبهات[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، نشر دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٦٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ص١٩٦، ١٩٩.



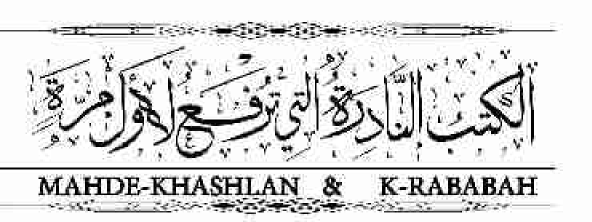
وفي المقابل فإن الرحمن قد جعل للإنسان طرقاً لتطهير قلبه مما وعاه من الشرور، وطرقاً لتقوية غريزة العقل في قلبه، تنطلق كلها من ساحة الإيمان به سبحانه والعلم بصفاته وأفعاله والذكر لعظمته وقدرته والالتزام بطاعته وعبادته. وهذه مضادات حيوية ومنصورة على تلك المخبلات المثبطات لغريزة العقل والمذهبات للحكمة. ومن يتحلى بها فهو جدير برؤية قلبية ثاقبة وحكمة بالغة، وهو الأحق بالاتباع في الاعتقاد والتفسير والتأصيل والتعامل مع نصوص الشرع ومعطياته. ولا يجادل عاقل منصف في أن نسبة هذا النوع من العلماء في سلفنا أكثر من نسبتها في هذا الخلف الذي نعيش بين ظهرانيه؛ ولذلك فإن العدل في القول وإقامة الشهادة لله عز وجل يقتضي أن نُخطّئ أقواماً يحاولون سوق المسلمين بعيداً عن منهج أولئك العلماء؛ بحجة اختلاف الزمان، غافلين أو متغافلين عن حقيقة مفادها: أن معطيات العقول السليمة المغروزة في قلوب صافية من الحكمة لا تفسد بمرور الزمان، ولا يغيّرها تقادمه.

وهناك أمر آخر حقيق بأن يتفطن له في أحوال العقول الشخصية - وبعبارة أخرى غريزة الرؤية القلبية عند الأشخاص - وهي أنها قد تقوى في مجال دون مجال، وتضعف كذلك في مجال دون آخر؛ وسبب قوتها وضعفها كثرة أو قلة استعمالها في مجال دون آخر، وقوة أو ضعف الاستجابة لهديها، وحيازتها على ضروريات علم في مجال دون مجال آخر. فإن أراد صاحب غريزة العقل الذي حصل ضرورياتها ومتطلباتها في علم التربية أو النفس أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الطب، وأكثر من استعمالها في أحد هذه المجالات العلمية حصلت له قوة في غريزة العقل عنده في ذلك المجال، وبقيت ضعيفة في المجال أو المجالات التي لم يحز على ضروريات علومها، وقل استعمالها فيها، فإذا أراد أن يستخدمها في المجال البعيد عن تخصصه معتمداً على بعض المعارف غير الكافية سقط في كثير من الأخطاء، وهذا من الحقائق العلمية المبرهنة والمشاهدة؛ حتى تجد الطبيب الماهر لا يقدر على بدهية من بدهيات العلوم الأخرى، وكذلك عالم الاقتصاد وعالم التربية وعالم النفس؛ وسبب ذلك أن

النفس عندما تريد (بغريزة الإرادة) أن تحصل على علم جديد تستعمل غريزة التفكير فيها، وتقوم النفس بغريزة التذكر على استحضار العلوم التي استقرت في ذاكرتها (بغريزة الحفظ)، وتستحضر أيضاً علوماً من الخارج غالباً ما تتأثر النفس في تحديد نوعها وكيفية استحضارها بذلك المخزون الموجود في داخلها من العلوم أو غيرها من الأهواء والأوهام؛ فلا تكون مناسبة لما يراد الحصول عليه، ومخزونه الداخلي أيضاً لا يكون مناسباً لهذا المراد؛ فتكون النتيجة الوقوع في الأخطاء العلمية، وأساس هذه الأخطاء هو عدم التناسب بين المطلوب والمستحضر من علوم الداخل والخارج، ولذلك نجد - مع شديد الأسف - إخوة لنا يهجمون على الكلام في الشريعة ومقاصدها وتفسير النصوص واستنباط الأحكام، وتكون قلوبهم قد أشربت بعلوم دنيوية أتقنوها أو علموا ظاهراً من حقائقها؛ فظنوا أن ذلك يؤهل عقولهم للخوض في علوم الشريعة وحقائق الإسلام وأحكامه ومقاصده، وقد ينصبون أنفسهم منظّرين في العلم والعمل، لكنهم عندما خاضوا فيها لم تستعدَّ له قلوبهم ضلوا وأضلوا من حيث يشعرون ولا يشعرون؛ لأنهم غفلوا عن قواعد التفكير في مجال محدد من مجالات العلوم. حتى ظهر في هذا الزمان طوائف من الناس تمثل هذا الانحراف في منهج التفكير السليم واستعمال غريزة العقل؛ منها طائفة لبثت عمراً في بنوك الربا تعمل وتنظر لها، ثم رأوا أن ينشئوا بنوكاً ومؤسسات وشركات وصفت بالإسلامية، وقد يكون ذلك عن توبة أو سبب آخر، لكن المهم في الأمر أنهم صاروا يُنَظِّرون للبنوك الجديدة من غير أن تكون قلوبهم قد امتلأت بالعلوم الضرورية لاكتساب أهلية هذا التنظير، وإنما كانت قلوبهم مشربة بالعلوم الضرورية والمكتسبة في مجال التنظير الربوي، وحازوا فيه على كثير من الملكات؛ وكثرة المزاولات تعطي الملكات كما يقول ابن القيم[1]؛ فأكسبهم ذلك إمكانيات كبيرة لإجراء عمليات تجميلية كثيرة لصيغ الممارسات الربوية،

---

(١) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة،ص٣٩٦.



وتحت أسماء شرعية، بعضها قد يوافق الصواب وكثير منها لم يتغير جوهرها، وإن تغيرت صورها.

وهناك طائفة أخرى قضت شبابها في تحصيل علوم دنيوية، وأخص منها العلوم النظرية، وحصلت قسطاً من العلم بنظريات وفرضيات لم تكن منطلقاتها إسلامية، وإن كان بعضها لا يبتعد عن الصواب؛ وحصّلوا علومهم الأساسية، التي تصلح للبناء عليها في مجالاتها كالتربية والاقتصاد والقانون. ثم غيروا وجهتهم صوب العلوم الشرعية، فصاروا يتكلمون في تجديد تلك العلوم، كالفقه والأصول وتأويل النصوص، وتوصل بعضهم بهذا التفكير المفتقر إلى الأسس الثابتة إلى ضرورة تغيير كثير من الثوابت.

حتى زعم قوم أن العبرة في فهم الإسلام ومعرفة أحكامه إنما هي لمقاصد الشريعة، وليس للنصوص الجزئية من آيات وأحاديث. وإنما فائدة هذه النصوص هو الاستدلال على تلك المقاصد، فإذا عُرفت المقاصد أقيلت النصوص وصار الحكم للمقاصد، وقلبوا ما عرف في الأصول من تقديم البيان الخاص على العام؛ ولذلك اجتهدوا في الدعوة إلى تجديد هذا العلم.

وطائفة أخرى زعمت أنه لا يوجد شيء ثابت في الإسلام سوى الشهادتين مستدلين بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ ﴾ [ابراهيم:٢٤]. والكلمة الطيبة هي الشهادتان، وهي الثابتة عند هذه الطائفة، وأما فروعها فيمكن التصرف فيها على وفق المصالح.

ومنهم علماء مسلمون درسوا في دول الغرب، وتسربت مسلّمات حضارتهم المادية إلى قلوبهم كالفكرة المادية وإنكار الغيب والحرية الشخصية المطلقة وغير ذلك. ولم يقفوا عند قناعاتهم الشخصية بتلك الأفكار؛ بل صاروا دعاة لها. ولما اصطدموا بعقائد الإسلام ونصوص الشرع أخذوا يؤولونها بما يتفق مع تلك الأفكار.

وخلاصة القول في هذا الأمر أن الكشف عن مراد الشارع من نصوصه لا تصلح له عقول أناس امتلأت قلوبهم بمضادات الهدى الرباني من الأهواء والأوهام، وغلب على سلوكهم ما يناسب تلك الحشوة القلبية الفاسدة، فهؤلاء لا ينبغي أن يؤخذ لهم رأي في بيان مراد الله.

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد من البيان لهذا الموضوع في آخر مطالب المبحث الثاني الذي سيكون حول علاقة العقل الشخصي بالنصوص الشرعية.



المبحث الثاني

علاقة العقل بالنص الشرعي

المطلب الأول

معنى عنوان المبحث لغة واصطلاحا

يتضح المقصود بعنوان هذا المبحث ببيان معاني مفرداته، ثم بيان المعنى المركب منها، وذلك على النحو الآتي:

أولا: معنى النص الشرعي لغة:

النصُّ في وضع اللغة معناه الرفع البالغ للشيء، وهو مصدر، وفعله نصَّ بمعنى رفع، ومنه نَصَّ الحديثَ إلى فلان، رفعه إليه. ويطلق النص في اللغة على كل كلام له معنى(1). والشرعي هو المنسوب إلى الشرع.

ثانيا: معنى النص الشرعي اصطلاحا:

يطلق النصُّ الشرعي في الاصطلاح على ما ثبتت نسبته من الكلام إلى الله عز وجل أو إلى رسوله ﷺ؛ فيدخل فيه آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، سواء منها ما كان قطعياً في دلالته وما كان ظنياً.

ثم نقل هذا اللفظ (النص) عند طائفة من الأصوليين إلى معنى اصطلاحي أخص - وذلك عند كلامهم حول أنواع النصوص من حيث قوة وضوحها في

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص٩٦٢، (مادة نصص). الفيومي المقري، أحمد بن محمد بن علي، نشر دار الحديث، القاهرة، مادة نصص، ص٣٦١. الكفوي، الكليات، القسم الرابع، ص٣٦٦.

الإبانة عن مراد الشارع الحكيم - فجُعل عند بعضهم اسماً على ما ثبتت نسبته إلى الله تعالى أو رسوله ﷺ مما لا يحتمل إلا معنى واحداً[(١)].

والمراد في هذا البحث هو المعنى الاصطلاحي الأول الشامل لكافة أنواع النصوص الثابتة عن الشارع الحكيم مهما كانت درجة وضوحها وخفائها، ومهما كان موضوعها؛ لأن مقصود البحث، وهو بيان جهات تعلّقِ العقل بها يعمها جميعاً، من حيث الأجناس العامة لتلك العلاقات، ومن حيث الأنواع العامة للنصوص الشرعية، وبغض النظر عن درجة التعلق من القوة والضعف بكل نص على حدة.

ومع أن الأصل في النص أنه كلام مفهوم المعنى[(٢)]. ولكن موضوع هذا البحث يتسع لكل ما ثبت عن الرسول ﷺ من فعل أو تقرير؛ لأنهما يتضمنان معاني مرفوعة إلى الشرع، ومعظم تعلق العقل بالمعاني، وهي العنصر الأهم في أي نص؛ فينطبق على تصرفات الرسول ﷺ بغير الكلام ما ينطبق على الكلام من هذه الجهة.

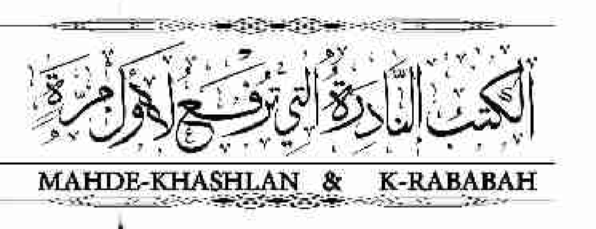
ثالثا: معنى العلاقة في اللغة:

قال ابن فارس: «العين واللام والقاف أصل كبير صحيح يرجع إلى معنى واحد؛ وهو أن يناط الشيء بالشيء العالي، تقول: علّقت الشيء تعليقاً، وقد علق به إذا لزمه»[(٣)]. فكأن العلاقة في اللغة ارتباط الشيء بالشيء أو اتصاله به.

(١) الكفوي، الكليات، القسم الرابع، ص٣٦٦. محمد أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، منشورات المكتب الإسلامي، ط٢، ص٥٠، ١٤٧، ١٤٨. الجصاص، الإمام أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل النشمي، نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ط١، جـ١ ص٥٩، ٦١.

(٢) الكفوي، الكليات، القسم الرابع، ص٣٦٦.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص٦٧٠، (مادة عَلِق).



رابعا: معنى علاقة العقل بالنص الشرعي:

المقصود بالعلاقة في عنوان البحث هو أوجه انتساب العقل إلى النص الشرعي أو صلاته به، أو اتصاله وارتباطه به.

والمقصود هو الصلات المعنوية؛ لأن طرفي هذه العلاقة معنويان لا ماديان.

ويدخل بصورة أساسية في مضمون هذه العلاقة مقامات العقل من النص الشرعي.

ومع أنه لا يقصد في هذا المبحث إجراء مقارنة بين العقل والنص، ولكن قد تظهر بعض المقارنات إما في صورة مقدمات لبيان بعض العلاقات، وإما في صورة آثار تنشأ عن بعضها.

المطلب الثاني
الأصل الذي ترجع إليه علاقة العقل بالنص الشرعي

لا شك في أن المقصد الأعظم لشريعة الإسلام هو أن يحقق الإنسان عبوديته للرحمن جلّ وعلا؛ وهذا في غاية الوضوح، لأن هذا المقصود قد جعله الله عز وجل حكمة خلقه للإنس والجن[1]؛ فقال عزّ من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات:٥٦].

وعبودية الإنسان لله عز وجل تعني معرفته بصفاته وأفعاله، كما تعني طاعته بالخضوع والخشوع له، وإسلام النفس إليه، واتباع أمره واجتناب نهيه وطلب رضاه.

---

(١) ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط١، ١٤١١هـ ١٩٩١م، ص١٤، ٤٠، ٤١.
ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١٢.

وهذا المقصد الشرعي مرجع المقاصد كلها، وكل ما يذكر من مقاصد الشريعة يجب أن يعلّق به، ومن يغفل عن ذلك يخطئ في معرفة حقيقة المقاصد الشرعية، وقد يقع في اعتبار ما ليس بمقصد مقصداً شرعياً؛ وهو ضلال.

وهذا المقصد العظيم يتضمن منظومة من الحقائق والمعاني ومنظومة أخرى من الأعمال والسلوك؛ ولا يتحقق أي منهما إلا أن يكون المكلف بهما، وهو الإنسان، مهيأً في خِلقته لإدراكهما ثم تنفيذهما.

من أجل ذلك خلق الله تبارك وتعالى الإنسان في أحسن تقويم، ونفخت فيه الروح بأمره سبحانه لتكون موضوعاً ومحلاً لكثير من الغرائز والقابليات والقدرات التي تمكنه من حمل الأمانة. وفي مقدمة هذه الغرائز غريزة العقل وغريزة التفكير وغريزة الإرادة.

ثم خلق الله تعالى للإنسان لخدمة تلك الروح وتنفيذ إرادتها بدناً صالحاً للقيام بما تأمره به تلك الروح.

ولو وقف الأمر عند هذا الحد لما استطاع القيام بتلك الأمانة حتى يأتيه الهدى من ربه في كتب منزلة على رسل من بني جنسه تبين له الحقائق والمصير، وما يتقي وما يلتزم به، وكيفيات الطاعة المطلوبة قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ [التوبة:١١٥]. وقال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم:٤]. وذلك في نصوص محمّلة بالمعاني، وجعلها سبحانه آيات منيرة قابلة لأن يستقبلها التقويم الإنساني، بحيث إذا استقبلها ونفذها سَعد في الدارين.

فظهر مما تقدم أن أحسن أوضاع الإنسان في الدارين مرهون تحققه بتحقق ثلاثة أمور معاً: الأول: هدى من الله عزّ وجل. والثاني: إدراك هدى الله تعالى وفهمه. والثالث: تنفيذ الإنسان ذلك الهدى.



فأما **الأمر الأول**، وهو الهدى، فقد ضمنه الخالق سبحانه كتابه الكريم وبيان رسوله ﷺ. وجعل نصوص القرآن والسنة مخازنه وأوعيته، وقد يطلق عليه اسم: العلم والصراط المستقيم والذكر.

والمراد هنا الهدى العام الذي أنزله الله تعالى للناس، وبينه الرسول ﷺ، وهو المشار إليه في عدة آيات كريمة من كتاب الله عزّ وجل؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ [البلد:١٠]. وقوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧]. ويسمى هدى التعليم والبيان. ويقابله المعنى الخاص للهدى، وهو إلهام الله عز وجل للعبد باتباع طرق الهدى بالمعنى الأول[1]؛ ويشير إليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنعام:٨٧]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]. وقوله: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر:٣٧]. وقوله: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف:١٧٨]. والآيات في نوعي الهدى كثيرة يمكن تبينها بأدنى تأمل[2].

وأما **الأمر الثاني**، وهو إدراك هدى الله عزّ وجلّ وإسكانه في نفس الإنسان بعد نقل صوره من مخازنه في النصوص وما في حكمها، وفي آيات الكون المشهودة، إلى ذات الإنسان وحفظها واستثباتها؛ لتصبح علماً ومعرفة ويقيناً[3]،

---

(١) انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة؛ وقد جعل الهداية على أربع مراتب كلها مذكورة في القرآن، فزاد على المرتبتين المذكورتين في المتن: الهداية العامة، وهي هداية كل مخلوق من الحيوان والآدمي لمصالحه التي بها قام أمره. والهداية في الآخرة إلى طريق الجنة والنار، ص١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة هدى.

(٣) انظر معاني هذه المصطلحات عند: ابن ملكا البغدادي في (الكتاب المعتبر في الحكمة) جـ٢ ص٣٩٥. وعند: الكبيسي، محمد محمود رحيم، نظرية العلم عند الغزالي، نشر بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٠م، ص٢٠-٤٠.

وهذا الأمر تحقق بإنعام الله عزّ وجلّ على الإنسان بالروح التي يُعتبر ذلك الإدراك من أهم وظائفها، ويعتبر العقل والتفكير وحفظ العلوم وتذكرها من غرائزها، وهي تعتبر كالآلات للنفس في تحصيل هدى الله عزّ وجلّ من النصوص. ويلاحظ أن غريزة العقل لها علاقات مع كافة غرائز الروح من جهات مختلفة، سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

وأما الأمر الثالث، وهو التزام الهدى الربّانيّ وتنفيذه في الواقع، فمن أجله خلق الله عز وجل في روح عبده غريزة الإرادة، وما يتفرع عنها من همة وعزيمة وقصد أو نيّة. وهذه الغريزة لها علاقة تبادلية مع العقل؛ إذ إن الروح من جهة تفرض إرادتها على كيان الإنسان كله؛ فتفرضها على غرائزها من تفكير وتذكر وحفظ علوم وتخيل وتصور، بل على غريزة العقل نفسها، من حيث إعمال هذه الغرائز وإهمالها وتقويتها وإضعافها، وأخذ معطياتها بعين الاعتبار وعدم ذلك. والروح بغريزة الإرادة تتحكم ببدنها في جانب عظيم من أنشطته، وهي ما يسمى بالأفعال الاختيارية، فتخضع لها جميع غرائز البدن التي تستعملها النفس الإنسانية في هذه الأفعال.

ومن جهة أخرى؛ حيث تعتمد الروح في إرادتها على مخزونها وارداتها من المعاني والأفكار والمتع والآلام والمشاعر والعواطف؛ فإن معظم قراراتها يقف وراءها أمران: الأول: من اختصاص غريزة العقل، وهو أهمّيّة العمل أو الترك، والثاني: من اختصاص غريزة أخرى هي غريزة المتعة بوجهيها الموجب وهو اللذة، والسالب وهو الألم، وما يتبعها من المحبة والبغض، فما كان أكثر أهمية وإمتاعاً عند النفس أعمَلَت فيه غريزة الإرادة إيجاباً، وإلا فسلباً[1].

---

(١) راتب بن عبد الوهاب السمان، النظرية الروحية، طبع مطابع الجمعة الإلكترونية، الرياض، السعودية، جـ١ ص٢٦٤، ٢٩٣.



وهكذا فإن النفس تعتمد على غريزة العقل فيها لتقدير أهمية الأمور وفق وارداتها من العلوم ومخزونها منها؛ ومعظمها يحصل عليها الإنسان بالتعلم[1]، بل إن هذه الغريزة يمكن أن تكون كالمستشار للنفس في تقويم المتع والآلام أيضاً.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن مرجعية غريزة العقل في الروح (النفس) إنما هو مخزونها من العلوم التي حصلتها في الماضي، ووارداتها من العلوم الحاضرة التي أتتها من الخارج من بوابات الحواس[2]. والعلوم التي تحصلها النفس المسلمة موجودة في نصوص الشرع، بالإضافة إلى الآيات المبثوثة في الكون.

هذا وإن النظر المتقدم مع ما صاحَبَه من الفكر يكشف لنا عن طائفة من علاقات العقل بالنص الشرعي من جهات مختلفة؛ وبيان ذلك هو موضوع المطالب الآتية.

المطلب الثالث
علاقة العقل بالنص من حيث الماهية

قد يبدو لأول وهلة عدم وجود علاقة للعقل بالنص الشرعي من حيث الماهية، لأن الأول غريزة مخلوقة في ذات روحية مخلوقة، والثاني كلام الله تعالى أو كلام رسوله ﷺ، ولا يظهر علاقة في الماهية بين وحي منزل وغريزة مخلوقة، وإن وجد بينهما علاقة في غير الماهية.

ولكن النظر الدقيق المشفوع بتفكير عميق يكشف عن علاقة بين ماهيتيهما هي علاقة المناسبة، أعني مناسبة غريزة العقل للنص الشرعي قرآناً كان أو سنة[3].

---

(١) المرجع ذاته في الموضعين المذكورين أعلاه.

(٢) المرجع ذاته ص٢١٨.

(٣) يمكن بتدقيق النظر استفادة هذه العلاقة مما كتبه الشاطبي في الجزء الثالث من الموافقات في المسألة الثالثة من الطرف الأول في الأدلة من الكتاب الأدلة الشرعية، ص٢٧ وما بعدها، ومما كتبه في هوامش هذه المسألة الشيخ عبد الله دراز.

وبيان ذلك أن النصوص الشرعية جعلها الله تعالى أوعية لمعان وحقائق، إذا أُشْرِبها مخلوق من مخلوقات الله عزّ وجلّ ارتفع إلى أسمى مكانة، وكان له خير مصير، وعندما خلق الله عزّ وجلّ الإنسان وصوّره بروحه وجسده جعل في روحه غريزة تمكنه من إدراك ذلك الهدى الربانيّ المضمّن في النصوص، هي غريزة العقل، ولو أنه لم يخلق فيه هذه الغريزة ونزلت النصوص لم يكن الإنسان قادراً على إدراك ذلك الهدى، ولا قادراً على تمثله والتزامه، وكان تكليفه إذ ذاك بالعبودية للربّ جلّ وعلا عبثاً يتنزه عنه سبحانه وتعالى؛ فكان خلق غريزة العقل في الإنسان مناسباً تماماً للنص الشرعي. وجُعلت هذه المناسبة لتمكين الإنسان من اختيار الوضع الذي يرضاه له الله عزّ وجلّ، ويسعده في الدارين، ويسكنه جنة الخلد بعد اختياره لذلك الوضع بالرغم من قدرته على اختيار وضع آخر.

ويمكن توضيح هذه العلاقة بين العقل والنص الشرعي -أعني المناسبة- بمناسبة الرئة بما جعل فيها من غريزة استقبال الهواء الذي جعلت في حياة الجسد الإنساني؛ فمهما وجد الهواء بما فيه من الأكسجين ولم يوجد في الإنسان من الأعضاء والغرائز ما يأخذ الهواء، لم يكن خلقه مفيداً له.

كذلك لو وجدت الرئتان ولم يكن هواء فيه أكسجين، لم يكن وجودهما مجدياً؛ فكان التناسب بينهما لقيام الحياة في الإنسان. وليس هناك من فرق مؤثر بين أطراف المشبه والمشبه به إلا من جهة كونهما مخلوقين في الثاني، وكون أحدهما غير مخلوق في الأول، مما يجعل المناسبة تقوم في المشبه من الطرف المخلوق دون المساس بثبات الطرف الآخر. وهذا لا أثر له في صلاحية التمثيل المذكور لتوضيح معنى مناسبة العقل للنص الشرعي من حيث الماهية.

ومن المفيد أن نذكر في هذا المقام أن هذه المناسبة بين العقل والنص على النحو المبين سابقاً يظهر مدى تهافت الاتجاهات الباطنية في تفسير النصوص الشرعية، حيث تذهب هذه الاتجاهات - من حيث الجملة - إلى أن النصوص الشرعية لها



معـان باطنـة لا يـدركها إلا الراسـخون في العلـم، ومعـان ظـاهرة للعامـة، وأن مقصودها الأصلي هو النـوع الأول مـن المعـاني، وأن النـصوص أنزلـت بأسـلوب ترميزي، ظاهره رموز غير مقصودة، وباطنه مرموز إليه هو المقصود، ثم تنظر فتجد هذا المعنى الباطني أبعد ما يكون عن لغة العرب أو سياق النص أو مناسبة النـزول، وجميع الأمور الكاشفة عن المعنى.

والحقيقة أن كل جماعة تتخذ منهجاً في تفسير النصوص الشرعية لا يُلتـزم فيـه بقواعد اللغة العربية تعتبر من هذا الاتجاه، وإن اتخذت أسماء أخـرى غـير الباطنيـة. وربما أُلحقت بها كثير من الدعوات التي تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الـشرعية، وبخاصة كتاب الله عزّ وجلّ؛ بحيث يطلـق العِنـان لقـارئ الـنص في تفـسيره دون الاحتكام إلى اللغة التي جاء بها، ولا اعتبار للسنة المبينـة لهـا، ولا لأصـول التفـسير وقواعده التي أجمع عليها علماء التفسير والأصول. وينتهي الأمر بهذه الـدعوات إلى تحريف الـدين وتعطيـل النـصوص واتبـاع الهـوى في تفـسيرها وتطويعهـا للواقـع المصنوع، مهما تعارض مع مبادئ الإسلام. وقد يغلّفون دعواتهم المـشبوهة بغـلاف العلم والعقل، مع أن العقل المجرد الموضوعي هو الذي يقضي بأن نصوصاً جـاءت من مصدرها بلغة معينة لا يجوز تفسيرها بمعزل عن قواعد تلك اللغـة. وهـذا أمـر بدهي فطري تعد مخالفته معبرة إما عن جنون وإما عن مكر وخداع يـراد بـه صرف السامع عن مراد المتكلم.

وجميع هذه الدعوات إنما تعني في حقيقة الأمر عدم وجود مناسبة بين نصوص الشرع وغريزة العقل التي تعتمـد عليهـا الـنفس في معرفـة مـراد الـشارع الحكـيم، وتعني أيضاً أن تلك النصوص إنما جـاءت أعـلى في مـستواها الحقيقـي مـن عقـول الناس وعقول علمائهم الربانيين. بل كأنهم يزعمون أنها أعلى من مـستوى صـاحب الرسالة الذي جاء ليبين للناس ما نـزل إلـيهم مـن الـذكر الحكـيم، ومـن مـستوى صحابته الكرام رضوان الله عليهم، ومن مستوى علماء الـسلف الـصالح؛ لأن مـن

ذُكروا جميعاً لم يتمكنوا بحسب زعمهم من فك رموز الشريعة، واقتصرت هذه القدرة على شرذمة تظهر بين حين وحين، وتدعي أن عقول أفرادها وقلوبهم هي التي تفهم أسرار القرآن والشريعة وحقائقها، وأنهم خاضوا في بحارها، بينما وقف على شطآنها عاجزين أولئك الذين قال فيهم رب السموات والأرض ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة:١١٩]!؛ وهذا المنهج الذي اتبعته تلك الطوائف أكثر المناهج شططاً وإيغالاً في البعد عن المنهج السليم في التعامل مع النصوص الشرعية.

المطلب الرابع
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المقصد

تقدم أن المقصد الأعظم من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو أن يعرف الإنسان ربه، ويعبده وحده، وأن النصوص نزلت تبين للناس كيف يحققون هذا المقصد، وتحمل البرامج الربانية لهم ليطبقوها على أنفسهم.

ولما كان هذا المقصود هو موضوع الابتلاء، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [الملك:٢]. لم يجعل وصول الهدى إلى نفوسهم عملاً اضطرارياً لا إرادة لهم فيه، ولو شاء سبحانه لفعل ذلك، فألقى هداه في قلوبهم رأساً من غير اجتهاد في تحصيله؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ [الأنعام:٣٥]. ولكن النصوص متضافرة في دلالتها القطعية على أن الإنسان خلق ليبتلى؛ فوهبه الله القدرة على الاختيار المتمثلة في غريزة الإرادة المركوزة في الروح. ثم منّ عليه بأعظم نعمة، وهي الهدى، وهو معان وحقائق جاء في نصوص إخبارية وإنشائية. وأنعم عليه بنعمة أخرى لجعل النعمة الأولى فاعلة ومنتجة، وهي نعمة العقل، فالنصوص الشرعية تبين طرق السعادة للنفس الإنسانية، والنعمة الثانية وهي غريزة العقل - أو سَمّها غريزة رؤية القلب للهدى الموجود في النصوص - خلقت في الإنسان ليدرك الأولى. وهكذا يشترك العقل مع النص في استهداف



غاية واحدة هي الوصول إلى مقام العبودية لله تعالى، ويظهر هذا النظر علاقة توافق تامة بين العقل والنص الشرعي من حيث الغاية والمقصد.

المطلب الخامس
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المحتوى

النص الشرعي أعظم وأشرف المصادر التي تُستخرج منها العلوم؛ لأن محتواه معان وحقائق جاء بها الوحي عن الخالق والمخلوق، فهي من عند الله تعالى. وهذه العلوم الربانية هي من المستثنى في قوله عز وجل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥]. فهي مما شاء للناس أن يعلموه.

وقد جعل الله تبارك وتعالى النصوص الشرعية بينة منيرة، ووصفها سبحانه بأنها نور؛ فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى:٥٢]. وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [المائدة:١٥]. وقال: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:١٥٧]. وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء:١٧٤]. وقال: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور:٣٥]. ويشبه هذا المعنى وصفه آياته بأنها مبيِّنات؛ بصيغة اسم الفاعل، كما قال عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ [النور/ ٣٤].

وفي القرآن آيات أخر تشير إلى أن هدى الله المضمّن في النصوص الكريمة يصبح منوِّراً للقلوب التي استقبلته ووعته واستثبتته، حتى يكون كالمصباح في يد أصحابها ينير لهم الطريق، من ذلك قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ﴾ [الحديد:٢٨]. وقوله

سبحانه: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام:١٢٢]. وقوله أيضا: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ۝٤٠﴾ [إبراهيم:٤٠]. وقوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر:٢٢]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الحديد:٩].

ذلك هو محتوى النص الشرعي نورٌ في ذاته قبل إدراكه، ليراه أولو البصائر، ومصباح بعد إدراكه ينير لمدركه الطريق ويهديه إلى صراط مستقيم.

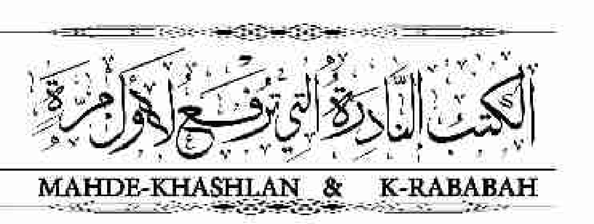
وأما محتوى العقل فهو قوة إدراكية تجعل النفس قادرة على إبصار المعاني والحقائق. ولا نرجح ما ذهب إليه بعض العلماء من أن العقل نور مادي ولا معنوي؛ فليس في القرآن ولا صح في السنة وصف العقل بأنه نور؛ وإنما وصف به العلم الرباني كما سبق ذكره.

والذي تدل عليه مجموعات الآيات الكريمة المتعلقة بهذا الأمر أن النور المُوعَى في النصوص الشرعية إذا صار في وعاء النفس الإنسانية بوساطة التفكير والعقل والغرائز الأخرى ذات العلاقة، استفادت منه تلك النفس فاستعملته مصباحاً يساعد غريزتها الإدراكية (العقل) على إبصار حقائق ومعان جديدة، فإذا دخلت هذه الأخرى إلى تلك النفس زادت قوة إبصارها (باستعمال العقل)، وزادت غريزة العقل قوة وحدة ونماء... وهكذا.

ويشير إلى ذلك مُحصلة الفهم مما ذكرنا من الآيات السابقة وأمثالها؛ حيث دلت مجموعة منها، وهي المجموعة الأولى، على أن النصوص المشتملة على العلم الرباني منيرة في ذاتها؛ حتى قبل عقلها من قبل النفس. والمجموعة الثانية التي ذكرنا تلو الأولى تشير إلى أنها تغدو في النفس كالمصباح لها نوراً يمشي به صاحبها في شعاب الحياة ممتلئاً بالحكمة محصّناً من الضلال[1].

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١٧٨، ١٧٩.



ومعنى ما تقدم أن غريزة العقل في الإنسان تقوى وتنمو وتستقيم بما تدركه من الحقائق؛ ولما كان النص الشرعي وعاء للحقائق الكبرى، كان التفكر في النصوص الشرعية «وكذلك في آيات الله المشهودة وبديع خلقه في السموات والأرض والإنسان» الغذاء الذي تحيا به النفس، وتنمو به غريزتها الإدراكية، أعني عقلها؛ يقول ابن قيّم الجوزية رحمه الله تعالى: «إذا عدم القلب هذا النور -يعني العلم المكتسب من هدي القرآن والسنة- صار بمنزلة الحيران الذي لا يدري أين يذهب؛ فهو لحيرته وجهله بطريق مقصوده يَؤُمُّ كل صوت يسمعه؛ فإن الحق متى استقر في القلب قوي به وامتنع مما يضره ويهلكه؛ ولهذا سمى الله تعالى الحجة العلمية سلطاناً»[1].

وهكذا فإن خلاصة القول في علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المحتوى علاقة المحتاج إلى البركة والنماء والتقوّي والتقويم والتّوقي إلى مصدر هذه الخيرات كلها.

المطلب السادس
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الوظيفة

وظيفة النص هي البيان؛ والمقصود بيان الصراط السوي في الاعتقادات والأفعال والتروك، وجميع ما يتعلق بها من معان وحقائق وكيفيات، فيدخل في ذلك بيان أصول الإيمان الستة، وبيان أركان الإسلام الخمسة، وبيان ما يحرمه الشرع وما يوجبه وما يبيحه، وأحكام معاملة الناس ومعاشرتهم[2].

والمستهدف بالنص وما فيه من البيان المذكور هو الإنسان، والمطلوب منه إدراك ما في النص من البيان، وإسكانه في روحه، والانطلاق به في العمل والسلوك.

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١٧٩.
(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٢١٨.

ووظيفة العقل تقع في أول خطوات الامتثال، وهي إدراك معاني البيان والحقائق التي جاءت بها النصوص، يعني فقهها وفهمها، ثم ادخارها علماً في القلوب، ثم تحويلها إلى عمل وسلوك، ليصل الإنسان إلى أحسن أوضاعه، وخير مآلاته على الإطلاق.

ويدخل في وظيفة العقل الأولى (التي هي فهم النص) إدراك المطالب الربانية، بملاحظة ما تقوم به النفس من عمليات النظر والتفكير والاستدلال، وليست أساليب الاجتهاد والاستنباط التي ذكرها العلماء المسلمون، واستعملوها في استثمار النصوص إلا من هذا القبيل؛ فما من منهج منها إلا وغريزة العقل حاضرة في كل مرحلة من مراحل هذا الاستثمار.

فعملية تحصيل العلوم من النصوص الشرعية تبدأ بالنظر، وهو حركة النفس لتتخذ الوضع المناسب الذي يمكنها من إبصار المعاني التي يشتمل عليها النص، والعقل هو الذي يشير على النفس بذلك الوضع في نقطة البدء، والمواد المطلوبة التي ينبغي استدعاؤها بمعونة غريزة التذكر من العلوم المخزونة في النفس، ومن خارجها. وتنظر النفس في المجموعة من العلوم المحضرة، وتحدث عملية التفكر بعد التذكر؛ فتبصر النفس بمعونة غريزة العقل -بإذن الله تعالى- المقدمات العلمية والآثار المترتبة عليها، فيولد العلم بما يريده صاحب النص منه، وما يريد أن يوصله إلى النفس الإنسانية. وتدرك هذه النفس بغريزة العقل أن ما حصلت عليه من علم كان مخزوناً في النص هو المطلوب علمه، ليكون بعد ذلك العمل به؛ وهكذا ترى أن النفس السوية تستخدم العقل في جميع العمليات النفسية اللازمة لتحصيل العلوم.

وبناء على ما تقدم يمكن أن يوصف العقل باعتبار هذه العلاقة الوظيفية بالنص بأنه مترجمُ النص للنفس، وأهم حلقة لوصل النفس مع النص، وإدخال معانيه وحقائقه إلى وعائها في صورة علم يثمر العمل المطلوب وفق خطة نفسية يدرك العقل مدى صلاحيتها لتنفيذ العمل؛ وهكذا فإن له دخلاً في استقبال العلوم،



وفي إرسالها في صورة خطط سلوكية عملية للوصول إلى الوضع الذي يريده صاحب النص وهو الشارع الحكيم، قال الحارث المحاسبي في كتابه (فهم القرآن ومعانيه) يصف وظيفة النص «... واختار سبحانه إرسال الأنبياء من عباده، فأرسلهم بكلامه، ووصف لهم صفاتِه الكاملة، وأسماءَه الحسنى، وما يرضى به من المقال والفعال، وما يُسخطه من الأعمال، وما أعد لمن أطاعه من الثواب الجزيل والعيش السليم والنعيم المقيم، وما أعد لأعدائه من أليم العذاب وشديد العقاب...» الخ[1].

وفي كتابه الموسوم بـ (مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه) بين أن العقل غريزة في الإنسان يعرف بها ما ينفعه وما يضره[2]. وأنها غريزة جعلها الله عزّ وجلّ في الممتحنين من عباده أقام به على البالغين للحلُم الحجة، وأن من أهم وظائفه الفهم لإصابة المعنى، وأهمها على الإطلاق جعل النفس قادرة على العقل (يقصد مصدر عقل) عن الله تعالى؛ يعني فهم مراده ومطلوبه فيها[3].

ووظيفة العقل في فهم النص ليست مطلقة، بل مقيدة بقيود بعضها عقلي وبعضها شرعي؛ فيجب لتحقّق مصداقية فهم العقل أن لا يخرج عن قواعد اللغة العربية، فإن هذا القيد حقيقة يدركها العقل نفسه أو على الأصح تدركها النفس بغريزة العقل فيها؛ لأن من البدهي أن المعنى إذا ضمّن في خطاب بلغة معينة، وكان صاحب الخطاب علياً بلغته التي جعله بها، فإن مراده لا يمكن فهمه على وجهه الصحيح إذا لم تؤخذ لغة الخطاب بالاعتبار.

والقرآن نزل بلغة العرب، وبيانه جاء به النبي العربي ﷺ بلغة العرب أيضا، فلا يفهم إلا على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وفي أساليب بيانها للمعاني.

---

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص٢٦٥.

(٢) المرجع ذاته، ص٢٠٣ وما بعدها.

(٣) المرجع ذاته، ص٢٠٨، ٢١٠.

ومن القيود اللغوية أيضاً التمسك بنظم الكلام وسياقه. ومنها البعد عن المعاني الشاذة والمنبوذة في لغة العرب أو في مصطلحات الشرع.

ومن القيود التزام العقل عند فهم النص بما يُعرف من مقاصد الشرع القطعية في المسألة ذات العلاقة بموضوع النص، والالتزام في الفهم بمعنى النظائر في النصوص وعدم الانتقائية وتعدد موازين الفهم ومعاييره.

ومنها الأخذ بأحسن الوجوه عند تعدد الاحتمالات، والأولى بمعالي الأمور ومكارم الأخلاق، والأوضح لدى القلوب، والأوفق بمحكمات القرآن، والأحسن ظناً بالله تعالى ورسوله ﷺ. ومنها الاعتبار بفهم علماء الصحابة رضوان الله عليهم. ومنها الاستنارة بالمناسبات التي نزل فيها النص القرآني أو صدرت فيها سنة قولية أو فعلية؛ فهذه أمور، وكثير غيرها[1]، اهتدى إليها أهل الذكر في العصور المختلفة، ولا يجعلها ظهرياً إلا صاحب قلب استوطنه الأهواء والشبهات والظنون والخيالات، وإنما تدرك غريزة العقل بحسب ما يطلعها القلب عليه من مخزونه من المدركات؛ فإن القلوب -كما قال علي بن أبي طالب ﷺ - أوعية، وخيرها أوعاها للخير[2]، وقال بعض السلف: (إن لله في أرضه آنية هي القلوب، وخيرها أرقُّها وأصفاها؛ فهي آنية مملوءة من الخير، وآنية مملوءة من الشر)[3]. وقال بعضهم: «قلوب الأبرار تغلي بالبر، وقلوب الفجار تغلي بالفجور»[4]. ويختلف التعامل مع النصوص الشرعية، كما تختلف علاقات العقل بها باختلاف محتوى القلوب.

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد الثاني، ص٦٤،٦٨. محمد أديب الصالح، تفسير النصوص، جـ١ ص٧٢، ٧٣. أحمد حسن فرحات، الفكر الإسلامي: مفهومه، معالمه، نشر دار عمار، عمان، الأردن، ص٦٢ (نقلاً بتصرف واختصار عن كتاب التكميل في أصول التأويل للفراهي).

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١٧٢.

(٣) نقل ابن القيم هذا القول ونسبه إلى بعض السلف –مفتاح دار السعادة، ص١٧٤.

(٤) نقل ابن القيم هذا القول ونسبه إلى بعض السلف - مفتاح دار السعادة، ص١٧٤.



المطلب السابع
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الحاكمية

عندما يكون النص ثابتاً في نسبته إلى الشرع فإنه يجب أن يكون الحكم له على العقل وعلى كل شيء سواه؛ وهذا ثابت عقلاً وشرعاً، فأما شرعاً فإن نصوصاً قطعية في ثبوتها ودلالتها قد جاءت مقررة بقطع وحسم أن الحكم دائماً لله عزّ وجلّ؛ والأدلة الشرعية على هذه الحقيقة يضيق عنها هذا المقام، وإنما نُذكّر ببعض الآيات الكريمات الجازمة بها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء:١٠٥]. وقوله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ﴾ [النور:٥١]. وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء:٦٥]. وقوله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام:٥٧]. وغير ذلك كثير.

ومن الناحية العقلية، فإن العقل إذا أدرك وحدانية الله تعالى في الربوبية والألوهية والصفات وصِدْقَ الرسول ﷺ أدرك مع ذلك وجوب التسليم للرب جلّ وعلا فيما يخبر عنه رسوله ﷺ ويأمر وينهى، ويجعل أحكامه فوق كل حكم أو اقتراح؛ وإلا فإن القول بحاكمية العقل في الوقت الذي يُبصر ضرورة الإقرار بالحاكمية للنص الشرعي يوقعه في نوع من التناقض لا يقع فيه إلا نفسٌ أصيبت غريزة العقل فيها بآفة، يبرأ منها كل عقل سليم.

وحقيقة حاكمية النص الشرعي ومحكومية العقل والنفس الذي هو فيها يؤيدها بوضوح ما سبق ذكره من وظيفة العقل، وأنها وظيفة إدراك للحقائق الموجودة المستقرة في النص الشرعي المقروء وموجودات الكون المشهودة، وأن النص خطاب الشرع، والعقل يترجم للنفس المخاطبة بالتزام الشرع، والإلزام الذي هو حقيقة الحاكمية إنما يكون لصاحب الشرع، وهو صاحب الخطاب أو النص. والالتزام الذي هو حقيقة المحكومية إنما يكون للمخاطب، وهو النفس البشرية، وغريزة العقل ووظيفتها إدراك حقيقة المطلوب المضمّن في خطاب الشرع.

صحيح أن للعقل مداخلات في النصوص الشرعية، ولكن ليس من حيث الحكم على مضامينها الثابتة، ولكن من حيث فهمها وفق محدِّدات معينة، أهمها قواعد اللغة وسائر الأصول المتفق عليها في فهم النصوص وتفسيرها.

ولذلك نجد ابن القيم يقرر بعبارات جازمة وحازمة وحاسمة في هذه المسألة أن العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله وشرعه -وهذه هي مضامين النصوص الشرعية- حاكم على ما سواه، فيقول: «العلم حاكم على ما سواه، ولا يحكم عليه شيء، فكل شيء اختُلف في وجوده وعدمه، وصحته وفساده ومنفعته ومضرته ورجحانه ونقصانه وكماله ونقصه، ومدحه وذمه، ومرتبته في الخير، وجودته ورداءته، وقربه وبعده، وإفضائه إلى مطلوب كذا وعدم إفضائه، فإن العلم حاكم ذلك كله»[1]؛ وسياق كلامه يدل على أنه يقصد بالعلم العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله وشريعته. ويقول في موضع آخر: «إن العالم حقاً يستظهر بكتاب الله على كل ما سواه، فيقدمه ويحكّمه ويجعله إمامه، ويجعله عياراً على غيره مهيمناً عليه، كما جعله الله تعالى كذلك»[2].

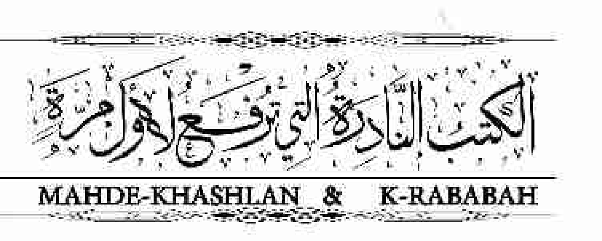
المطلب الثامن
علاقة العقل بالنص الشرعي في مجال الإرادة والتنفيذ

مقصود الشارع من نصوصه في المكلفين من العباد هو أن يقوموا بتنفيذ مضامينها؛ سواء أكان هذا التنفيذ متعلقاً بأعمال القلوب الباطنة أم كان سلوكاً يظهر في الخارج. والتنفيذ المقصود يكون في الأعمال الاختيارية، حيث تتمكن النفس من اختيار الإقدام أو الإحجام؛ فأول خطوات التنفيذ المباشر يبدأ من الإرادة النفسية. والتساؤل الذي يرد هو عن موقع العقل (غريزة الرؤية القلبية للمعاني) في مجال الإرادة والتنفيذ بعدها.

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١١٣.

(٢) المرجع ذاته، ص١٩٥.



وتدقيق النظر يُري أن العقل له موقع فاعل سابق على الإرادة ومؤثر فيها، وأن له دوراً آخر منفعلاً بعد استعمال النفس لغريزة الإرادة، فأما الموقع الأول المؤثر في الإرادة فهو ذات موقعه في تحصيل علوم النفس عندما تستعمله لإدراك المعاني والحقائق، حيث تستقبلها النفس بعد ذلك وتحفظها في صورة علوم. فإذا استقر العلم في النفس أحدث حالة فيها من لذة أو عكسها أو غير ذلك[1]. وهذه غريزة أخرى في النفس يعزوها علماء النفس الحديث إلى جهاز في النفس يسمونه جهاز المتعة أو الجهاز الإمتاعي، ويقصدون المتعة الإيجابية بأنواعها، وهي اللذة وما يرجع إليها، أو السلبية وهي الألم بأنواعه[2].

ويرى ابن القيم أن الحالة التي يُحدثها العلم الوارد إلى النفس تورث فيها إما المحبة أو عكسها، فإذا كان العلم الجديد يكشف عن شيء ملائم للنفس تحدث المحبة، وإن كشف عن مناف لطبيعة النفس أحدث بغضاً وكرهاً. فإن حصل ذلك تحركت النفس بغريزة الإرادة لتحصيل ما تقتضيه المحبة أو لدفع ما يقتضيه المنافي[3].

وهنا يأتي دور التخطيط للفعل أو الترك أو الانفعال الخارجي، فتصنع النفس خطتها للنشاط الخارجي مستعينة بغريزة أخرى هي غريزة التخيل، حيث تهتدي بهذه الغريزة إلى الأوضاع التي يمكن أن يكون عليها العمل، فيأتي دور العقل الذي يقوم بدور المستشار للنفس؛ فتدرك به الوضع المناسب لخطة العمل فتعزم وتنوي (بغريزة الإرادة)، وترسل إشارتها إلى الدماغ للتنفيذ الذي يقوم بعمله، ولا يملك أي خيار في رد ما تأمر به الروح، إلا أن يكون فيه علة تمنعه من الاستجابة، كتلف فيه أو في أجهزة البدن الأخرى، أو يحدث مانع خارجي يمنع من التنفيذ. وعلى أية

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٦٨، ١٠٣، ١١٥، ١٢١، ١٢٣، ١٥٨، ٢٠٩، ٢٥٥.
(٢) راتب السمان، النظرية الروحية، جـ١ ص٢٥٤.
(٣) مفتاح دار السعادة، ص٦٨، ٢٥٥.

حال فإن النفس يردها عن أوضاع التنفيذ في الخارج ما يقع فيه بالفعل، وذلك بوساطة الحواس الخمس؛ لترى بغريزة العقل مدى مطابقة التنفيذ الواقع لما سبق من الخطة المختارة داخل النفس؛ وهكذا يقف العقل في مرة ثالثة مدركاً لأوضاع التنفيذ بعد وقوعه، ومشيراً على النفس إما بالإقرار والحفظ في خزانتها (ذاكرتها)، وإما بخطة جديدة وتنفيذ جديد.

ولا يقال: كيف ترسل النفس بإشارة إلى الدماغ إذا كان فيه تلف أو في بعض الأعضاء؟ والجواب أن النفس لا تدرك الأوضاع الداخلية التي يكون عليها البدن إن لم يكن ذلك عن طريق الحواس الظاهرة، ولو أن النفس كان لها مثل هذه القدرة لأدركت أحوال البدن والأعضاء، واستغنى الأطباء عن علم التشريح، ولما كان لهم أي دور في التشخيص، ولكان دورهم مقتصراً على البحث عن علاج مناسب.

وبما سبق يظهر بوضوح أن للعقل تدخلات في مجال الإرادة والتنفيذ قبلهما وبعدهما؛ والمقصود هنا هو تنفيذ النص الشرعي.

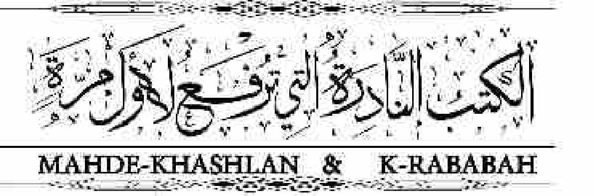
المطلب التاسع
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث التكليف

التكليف هو طلب الشارع من العقلاء البالغين ما فيه كلفة من فعل أو ترك. والكلفة هي المشقة. ويكون الطلب بخطاب من الشارع، وهو النص أو ما في معناه.

والتكليف لا يتم إلا بأربعة أمور هي: التكليف الذي هو المصدر، والمكلِّف (بكسر اللام)؛ وهو الشارع؛ والمكلَّف (بفتح اللام)، وهو المخاطَب المطلوب منه الفعل، والمكلَّف به؛ وهو المطلوب[1].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، جـ١ ص٣٤١، ٣٤٢.



فيظهر مما تقدم أن العقل يتعلق بالمكلَّف، وأن النص يتعلق بالتكليف الذي هو المصدر، وبالمكلَّف به، لأن النص خطاب التكليف كما تقدم، وهو من أركانه الأساسية، والمكلَّف به مضمّن في النص.

وترجع علاقة العقل بالنص إلى ما اتفق عليه الفقهاء والأصوليون من اعتباره شرطاً في التكليف[1]؛ فلا يكلف إلا العاقل؛ لأنه هو الذي يفهم الخطاب، وهو الذي يجعل النفس قادرة على تنفيذه. والحقيقة أنه أهم شروط التكليف؛ وقد سماه الشاطبي (مورد التكليف)[2].

ومن هذا التحليل تظهر علاقة العقل بالنص الشرعي في مجال التكليف؛ وذلك أن المكلف في حقيقته هو النفس الإنسانية، وخطاب التكليف إنما يكون لهذه النفس من جهة ما فيها من غريزة قادرة على إدراك معنى النص، والمطلوب الذي يتضمنه، وإدراك الخطة المناسبة لتنفيذه في الواقع.

المطلب العاشر
علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الاختلاف والائتلاف

قد تبين مما ذكر سابقاً من العلاقات أن العقل إنما خلقه الله تعالى في النفس ليعقل عنه وحيه (وبديع صنعه). وأنه من أجل ذلك خلق مناسباً للنص في ماهيته ووظيفته، ومتحداً مع النص في الغاية والمقصد، ومؤيداً له في وجوب التسليم للخالق وإفراده في الخلق والحاكمية على كل شيء، ومستشاراً للنفس في تحصيل العلوم المضمّنة في النصوص، وفي وضع الخطط لتنفيذها في الواقع.

---

(١) المرجع ذاته، جـ١ ص٣٤٩، ٣٥٠. ابن المبرد، شرح غاية السول إلى علم الأصول، تحقيق أحمد العنزي، نشر دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م، ص١٨٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، جـ٣ ص٢٧.

وهذه العلاقات -كما يُرى- تشير إلى انسجام واتساق وائتلاف، ولا يلاحظ فيها أي نوع من أنواع الاختلاف أو التعارض أو التناقض، ولذلك تقرر عند العلماء أن الأدلة الشرعية (النصوص) لا تنافي قضايا العقول، ولا يأتي الشرع بما تحيله العقول، وإن كان قد يأتي بما تحار فيه[1].

والحق أن كل من شهد الشهادتين لزمه الاعتقاد بأن ما ثبت أنه كلام الله تعالى أو كلام رسوله ﷺ لا يجوز أن يتناقض معه عقل سليم؛ لأن النص وحي من الله عز وجل، والعقل مخلوق من مخلوقاته؛ فكلاهما راجع إليه؛ والتناقض نقص، والله عز وجل منزه عن كل نقص.

ومن جهة أخرى فإن النصوص الشرعية هي أدلة الشارع نصبها لتتلقاها عقول المكلفين من مخلوقاته لتلتزم مضامينها؛ ولو أمكن التناقض بينها لم يصح التكليف، فضلاً عن أن التكليف بمقتضى نصوص مناقضة للعقل هو تكليف بما لا يطاق؛ لأنه يكون تكليفاً بما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، وهو تكليف بما لا يطاق[2].

كذلك تقدم أن العقل شرط في المخاطَب بالنص الشرعي تكليفاً بالفهم أو بالعمل أو بالترك؛ فلو افتُرض إمكان التناقض بين النص والعقل لكانت النصوص غير صالحة للتكليف بمقتضاها؛ لعدم تمكن العقل من التصديق بها؛ لأن تمكنه من ذلك مبني على كون النصوص صالحة لأن يُصدّق العقل بها؛ بأن لا تكون منافية لقضاياه[3]، وإن زعم بعض الناس أن عقله لا يصدق بما تأتي به بعض النصوص؛ لأن المعتبر هو تمكن العقل من التصديق؛ بأن تكون النصوص في ذاتها صالحة لأن

(١) الشاطبي، الموافقات، جـ٣ ص٣١.
(٢) المرجع ذاته، جـ٣ ص٢٧.
(٣) الشاطبي، الموافقات، جـ٣ ص٢٧.



يصدق بها العقل المجرد من الدوافع غير العقلية، ولا عبرة لإنكار بعض العقول الشخصية لمضمون النص جهلاً أو عناداً واستكباراً وانقياداً للهوى[1].

ولا يرد على ما ذكرنا ورود بعض المتشابه في النصوص وما لا يفهمه العقل أحياناً؛ إذ عدم فهم النص لا يدل على تناقض بينه وبين العقل؛ وما يُشعرنا أن العقل لو فهمه لصدقه؟ على أن الاستقراء للشريعة ونصوصها دل على جريانها على مقتضى العقل؛ فلا تصادمه بقلب الحقائق وجعل المُحال العقلي جائزاً أو واجباً[2].

ومما يؤكد هذه الحقيقة أن كثيراً من الناس الذين تحرروا من دوافع الهوى كانوا وما زالوا يدخلون في الإسلام ويفارقون ما كانوا عليه من الكفر لما تدركُ عقولهم من جريان الشريعة على مقتضى أحكام العقل؛ حتى قال بعض الأعراب وقد سئل: بماذا عرفتَ أن محمداً رسول الله؟ فقال: ما أمر بشيء، فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليته أقر به[3].

هذا ولا يرد على حقيقة ائتلاف العقل مع النص، وعدم مناقضته له شبهة يثيرها بعض أولياء الشيطان؛ مؤداها القول بالاستغناء عن الرسالات بالعقل؛ وأنقل هنا كلاماً لابن قيم الجوزية في دفع هذه الشبهة، وأعتذر عن طوله بفائدته البالغة في هذا المقام؛ فقد قال رحمه الله تعالى: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله، أو قبحه، فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله؛ فالعقل - مثلاً - يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعيّن عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد. كذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه، والشرائع تأتي بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك

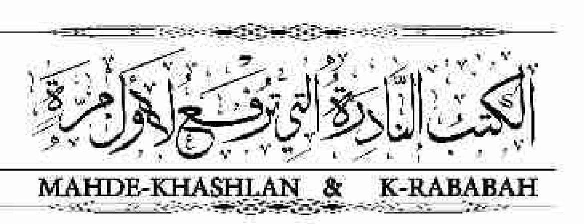
---

(1) انظر: عبد الله دراز في شرحه على الموافقات، جـ٣ ص٢٧.

(2) المرجع ذاته، جـ١ ص٩٠.

(3) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٥٧٩.

أتت الشرائع بتقريره. وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه، أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه. وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة. وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، فتأتي الشرائع ببيانه، فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فلا يُعلم إلا بالشرع كالجهاد. ويكون الفعل في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة... فالحاجة إلى الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة؛ فليس العالم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين؛ ولهذا يُذكّر سبحانه عباده نعمَهُ عليهم برسوله، ويعُدّ ذلك عليهم من أعظم المنن منه؛ لشدة حاجتهم إليه، ولتوقف مصالحهم الجزئية والكلية عليه، وأنه لا سعادة لهم، ولا فلاح ولا قيام إلا بالرسل؛ فإذا كان العقل قد أدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، فمن أين له معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته وآلائه التي تعرّف بها الله إلى عباده على ألسنة رسله؟ ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يُظهر الله عليه أحداً من خلقه إلا من ارتضاه من رسله؟ ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟ ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه وسخطه؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه، وما أعد لأوليائه، وما أعد لأعدائه، ومقادير الثواب والعقاب وكيفيتهما ودرجاتهما؟ إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله، وليس في العقل طريق إلى معرفته. فكيف يكون معرفة حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل مغنياً عما جاءت به الرسل؟...» إلى أن قال: «ولهذا كان كل موضع ظهرت فيه آثار النبوة فأهله أحسن حالاً وأصلح بالاً من الموضع الذي يخفى فيه آثارها. وبالجملة فحاجة العالم إلى النبوة أعظم من



حاجتهم إلى نور الشمس، وأعظم من حاجتهم إلى الماء والهواء الذي لا حياة لهم بدونه»[1].

ويمكن أن نضيف هنا إلى تلك اللآلئ القيمة لابن القيم رحمه الله تعالى أن العقل لا يفيد اليقين، ولا يحس صاحبه ببرده إلا في جهات ثلاث:

الأولى: حيث يجد العقل نصاً قاطعاً ثابتاً عن صاحب الشرع يفيد اليقين، فيُعرَض على العقل البريء الطاهر، فيشعر بطمأنينة اليقين عند ذلك؛ وهذا في الواقع يقين مصدره النص، وسرى إلى النفس بغريزة العقل فيها.

الثانية: في القضايا الفطرية والأمور البدهية، وهذه أكثرها ليس مجالاً للنصوص، وإن كانت النصوص تتخذها منطلقات لإقناع المخالف؛ كقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [النحل:١٧]. وقوله سبحانه: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الطور:٣٥].

وهذه الجهة لا يمكن أن تجد في النصوص ما يخالفها، بل الخطاب الشرعي يجعلها أساساً لإقامة الحجة على الكفار. بل إن الشرع ليقبل فيها شهادة العقل في أصل الاعتقاد، وهو الإيمان بالله وصفاته وأفعاله، والإيمان بالرسل؛ لأن هذه الأمور إنما خاطب الشرع فيها العقل الذي يجعل النفس مضطرة (اضطراراً عقلياً) لقبولها، ولا تجد منها فكاكاً، وإن دُفعت بعوامل الكبر والغرور والعناد والتعصب وأمثال ذلك إلى إنكارها؛ كما قال تعالى عن أمثال هؤلاء: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ ﴾ [النمل:١٤]. وقوله عز وجل: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأنعام:٣٣]. فمبنى جحودهم إنما هو على قاعدة الظلم والاستكبار والتعصب، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ص٥٧٩، ٥٨١.

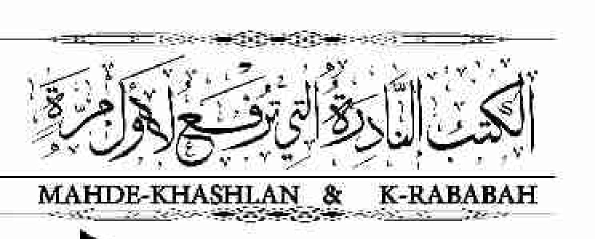
[فصلت:١٧]. فانظر إلى قوله: (فاستحبوا) إشارة إلى تضخم غريزة المتعة في نفوسهم وطغيانها على غريزة العقل. ويجمع ذلك كله قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية:٢٣]. فمن عبد هواه في شعبة من شعابه فلا تأمل منه موافقة العقل ولا النص في تلك الشعبة إلا أن يشاء الله تعالى.

الثالثة: الحسيات والتجريبيات، فهذا مجال تكثر فيه الأمور القطعية إذا كان الحس سليماً، ولم يتعرض لمعوق من المعوقات، وكانت التجربة كاملة. وهذا مجال العلوم الطبيعية، وهو مجال لم يتعرض النص لتفصيلاته، وإنما قد يشير إليه بإجمال في معرض الدعوة إلى الاعتبار والتفكر والنظر. وهذا المجال الأخير يمكن للعقل أن يدرك منه تفصيلات كثيرة، وإن كان لا يتمكن من إدراك أكثرها، فإن أكثرها ما زال مجهولاً.

والقصد مما تقدم تأكيد ما ذكر من عدم التناقض بين النص والعقل، وتأييد ما ذكره ابن القيم آنفاً أن العقل لا يدرك من الهدى الرباني سوى أعلام الطريق ومجملات الأمور التي تعرضت لها النصوص الشرعية. وأما مجال الإدراك المفصل فهو العلوم الطبيعية والتي لم يعتن النص بتفصيلاتها.

المطلب الحادي عشر
علاقات العقول الشخصية بالنصوص الشرعية

جميع ما سبق ذكره من مقامات العقل من النص الشرعي وعلاقاته به، إنما يقوم فيها العقل المجرد كما خلقه وأمره ربه تبارك وتعالى؛ ولا نعني هنا بالعقل المجرد ما تصوره فلاسفة الإغريق ولا تلامذتهم من فلاسفة المسلمين، والذي هو عندهم جوهر بسيط وذات مستقلة لا يدرك إلا المعاني الكلية والجواهر المجردة. وإنما نقصد به غريزة العقل التي غرزها الباري في النفس الإنسانية قبل أن تتلوث بمعطيات لا تمتّ إلى العقل بصلة، وإنما تَردُها من مصادر شتى داخلية في النفس ذاتها، وخارجية تنتقل إليها بالحس والتعلم والمحاكاة. وهو العقل الذي قُصد به



مساعدة النفس التي غُرز فيها على تحقيق المقصد الرباني من خلقها؛ بإدراك هديه - سبحانه - الكامن في النص الشرعي، وفي مبدعاته الكونية؛ لتصل النفس إلى مقام العبودية الحقة لخالقها بالتزام ذلك الهدى.

لكن لا بد من ملاحظة أن التعامل مع النصوص الشرعية إنما يكون من العقول الشخصية؛ أعني عقل فلان وعقل فلان... إلخ، فهل يكون تعامل الأشخاص بغرائزهم العقلية الخاصة بهم على المستوى نفسه من تلك المقامات التي أشرنا إليها في المطالب السابقة؟

والجواب هو النفي قطعاً؛ وذلك أن عمل العقل يتأثر بجملة من المؤثرات بعضها يُقربه من خصائص العقل الموضوعي الذي أشرنا إليه في مطلع هذا المطلب، وبعضها يبعده عن تلك الخصائص بدرجات متفاوتة، أشدها ذلك النوع من المؤثرات التي تجعل مسار العقل في عمله معاكساً ومناقضاً لما ذكرنا من العلاقات التي يجب أن تكون بينه وبين النصوص الشرعية؛ فتنقلب علاقة المناسبة بين الاثنين إلى نقيضها، ويقع الاختلاف بينهما في الغاية والمقصد، وقد يصل إلى حد التناقض؛ فإذا كانت غاية النص وضع الإنسان في مقام العبودية لله عز وجل؛ فإن هذا العقل يغدو خادماً للنفس التي وقعت فريسة لتلك المؤثرات السلبية؛ فتستعين به لإبعادها عن ذلك المقام الشريف وإبعاد غيرها من النفوس الأخرى عنه، وهو معنى الصد عن سبيل الله تعالى.

ومن أهم المؤثرات السلبية في عمل العقل وعلاقاته بالنص ما يلي:

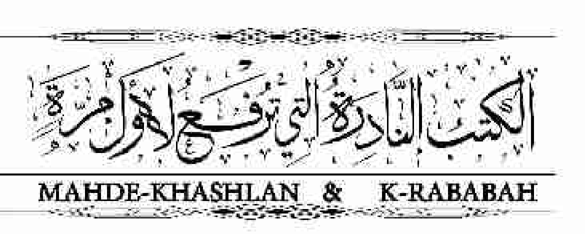
أولاً: عدم كفاية المخزون العلمي في النفس الذي يلزم في التعامل السليم مع النص الشرعي؛ فإن كان ناقصاً وغير كاف كانت رؤية النفس بغير غريزة العقل مشوشة، ويتناسب التشويش على تلك الرؤية طرداً مع نقص كمية المخزون العلمي المناسب للموضوع الذي تريد النفس إعطاء حكم فيه. ومن الواضح أن نقص ذلك المخزون إلى درجة الجهل الكامل يورِّث عمىً في النفس؛ لعدم قدرة عقلها على

إدراك المعاني مع غياب العلوم المناسبة؛ وذلك أن التفكير لا يمكن للنفس إجراءه إلا باستحضار العلوم المناسبة والكافية، ثم النظر فيها بوساطة غريزة العقل لاستخراج النتائج السليمة، وعلوم جديدة.

وهذا يُظهر مدى خطورة إقدام أشخاص جاهلين بالأصول العلمية الشرعية على التعامل مع نصوص القرآن والسنة، والاستنباط منها بخواطرهم وأوهامهم وتخيلاتهم؛ مما يوقعهم في تحريف تلك النصوص عن بعض مواضعها، وهم يشعرون أو لا يشعرون.

ثانياً: نوعية القناعات الأصلية والاعتقادات الأساسية المختزنة في النفس؛ ونعني بها القواعد والبرامج المتجذرة فيها، والتي تستدعيها عند إرادتها القيام بأي نشاط تقوياً كان أو تفسيراً أو تخطيطاً، وتستعملها في إدارة غرائزها كلها من تفكير أو حفظ أو تذكر أو تخيل أو تصور أو تعقل. ومعظم هذه الأصول يكتسب بالتعلم والتربية بروافدها الكثيرة، وتختلف عند الأشخاص رسوخاً في النفس وثباتاً واستقراراً باختلاف تلك الروافد، وكثرة استدعائها، وتكرره، واعتبارها في عمليات النفس الكثيرة.

ويمكنك أن تتصور الفرق بين من كان منطلقه من قاعدة الإيمان بالله ورسوله، وبين من كان منطلقه من الكفر والإلحاد، والفرق بين من كان منطلقه من قاعدة (والآخرة خير وأبقى) وبين من كان منطلقاً في معظم تفكيره وتصرفاته من تفضيل الدنيا على الآخرة، أو إنكار الثانية من أصلها؛ كالذي أشار إليه الباري عزّ وجلّ في قوله: ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ﴾ [النجم:٢٩]. ثم انظر إلى مطلع الآية التالية ﴿ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ ﴿٣٠﴾ ﴾ [النجم:٣٠]. حيث يشير سبحانه إلى اتخاذهم حب الدنيا قاعدة في نفوسهم ينطلقون منها في كل تصرف نفسيٍّ أو عمليٍّ.



والناس في هذا الأمر أصناف كثيرة، ويختلف تعاملهم مع نصوص الشرع تفسيراً والتزاماً بمتطلباتها باختلاف تلك الأصول التي تجذرت في نفوسهم؛ فانظر مثلاً إلى تفسير أصحاب القواعد الإيمانية الراسخة، وتفسير أهل الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٧٥]. وما جاء في الربا من نصوص أخرى؛ حتى كانت شبهة الربا عند الصنف الأول مثل الربا، بل اعتبروها رباً، فرأوها من أكبر الكبائر وأشد المصائب. بينما فسرها الصنف الآخر بتفسيرات تتيح لهم الانغماس فيما اشتهت نفوسهم من التعاملات الربوية.

ثالثاً: مخزون الهوى الذي استقر في النفس، من حيث كمه ونوعه وشدته. وشعب الهوى كثيرة جداً؛ منها الكبر والغرور والحسد والحقد وشهوة الرياسة والسلطان، وشهوات الفرج والبطن واللسان، وحب المال، ومحبة الأهل والأقارب والعشيرة إلى حد المبالغة، وغير ذلك[1].

والناس إزاء تأثير الهوى على عقولهم درجات، أشدها من استحكم الهوى في نفسه إلى درجة أنها تحكّمه في غريزة الرؤية العقلية؛ حتى يغدو العقل خادماً لتلك النفس في تحصيل شهواتها؛ إذ للنفس غرائز كثيرة -كما ذكرنا- غير غريزة العقل، ومنها غريزة الإرادة، والنفس تتحكم في غرائزها بإرادتها؛ فتغدو غرائز العقل والتفكير والحفظ والتخيل والتصور وغيرها موجهة بتوجيه النفس لها، فإن كانت ممتلئة بالهوى إلى تلك الدرجة التي ذكرناها، وظفت غرائزها كلها في خدمة أهوائها وشهواتها؛ يقول ابن القيم مشيراً إلى هذه الحقيقة «فإذا بلغ حدَّ الكِبَر، وضعفت بصيرته ووهنت قواه، وقد أوجبت له تلك الأعمال قوة في غيّه، وضعفاً في إيمانه، صارت كالملَكَة له، بحيث لا يتمكن من تركها؛ فإن كثرة المزاولات تعطي الملكات؛ فتبقى للنفس هيئة راسخة وملكة ثابتة في الغي والمعاصي، وكلما صدر منه واحد

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص١٣٦، ١٣٧.

منها أثّر أثراً زائداً على أثر ما قبله، فيقوى الأثران، وهلمّ جرّاً... »[1]. ويشير القرآن إلى هذا الصنف من الناس بقوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [الفرقان:٤٣]. فهو عبد لهواه، والعبد يسلك كل سبيل لإرضاء سيده.

ومن الناس صنف آخر استحكم فيه الهوى؛ بحيث لا يَعرض الأمور على غريزة العقل في نفسه، ويجعل الطاعة لشهواته رأساً، فهو أشبه بالحيوانات التي لا تسوقها سوى غرائزها الحيوانية. وأما الصنف الأول فهم أضل من الحيوانات؛ لأنها فئة عبّدت غريزة العقل فيها لهواها، وأما الحيوان فليس له عقل يدرك المعاني والحقائق ويخطط الخطط المسبقة لتنفيذ ما تقتضيه غرائزه؛ فكان **أقل سوءاً** من ذلك الصنف من الناس.

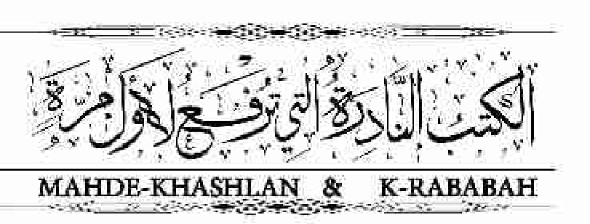
رابعاً: ومن المؤثرات السلبية على النفس وعقلها عدو سُلّط عليها للابتلاء، واستخراج ما في الإنسان من طاعة أو معصية؛ وهذا العدو هو الشيطان الذي نذر نفسه من أول الأمر لمحاربة الإنسان، وصده عن سبيل الله فقال كما أخبر عنه خالقه: ﴿ لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [الأعراف:١٦ - ١٧].

والذين يؤمنون بالقرآن يؤمنون بكل ما جاء فيه؛ فيؤمنون بأن هنالك شيطاناً يوسوس للعبد ويثير في نفسه الريب والشكوك والشبهات، ويزين له الباطل والأهواء والشهوات. وقد ذُكر الشيطان في كتاب الله كثيراً، تحذيراً منه وحثاً على جهاده وبياناً لأساليب غوايته؛ فقد جاء بصيغة المفرد في سبعين آية مكية ومدنية، وبصيغة الجمع في ثماني عشرة آية، معظمها مكي[2].

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٩٦.

(٢) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وانظر: كامل الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، نشر دار البيان، الكويت، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ص٣٢.



وعلى أية حال فإن أكثر مداخل الشيطان إلى نفس الإنسان تكون من الثغرات التي تحدثها المؤثرات السلبية السابقة الذكر؛ فيدخل من أبواب الجهل والهوى والغرور والكبر وغير ذلك.

هذا وليس القصد من الكلام في هذا المطلب بيان أمراض النفوس وآفاتها، لكن مغزاه يتلخص في تأكيد أمرين:

الأول: أن العلاقات السوية بين العقل والنص الشرعي، والتي ذكرناها في المطالب السابقة، لا تكون لكل عقل شخصي، وإنما تكون لعقل في نفس تطهرت -ولو على سبيل المقاربة- من تلك المؤثرات السلبية، والأمراض التي ترد على النفوس.

والمنصف المطلع على أحوال الصحابة الكرام، والسلف الصالح، والعلماء الربانيين الذين اتبعوهم بإحسان، هم الذين تميزوا بطهارة النفوس والقلوب من تلك الأمراض والآفات، وهم أقرب الخلق من الإنس والجن للتوفّر على تلك العلاقات الفطرية بين عقولهم ونصوص الشرع الحنيف، حيث ملؤوا قلوبهم بالعلم النافع من مصادره الحقيقية، وطهّروها من الأهواء والشهوات، بل صاروا أكثر حباً للحقائق العالية من حب أهل الدنيا لمصالحهم وشهواتهم؛ فهؤلاء أجدر الناس بأن يُرجع إليهم في تفسير نصوص الشريعة وبيان حقائقها والتعامل معها بصورة عامة، وهم في ذلك يقعون في مقامٍ بعد قائدهم المصطفى ﷺ.

الثاني: أن العقول التي انطوت عليها نفوس خضعت لتلك المؤثرات من نقص علم أو زيادة هوى، لا تقف من النصوص في تلك المقامات الكريمة التي ذكرنا، بل تجعلها ظِهريّاً أو تخالفها، ولا ينبغي الركون إليها في تفسير النصوص وبيان حقائق الشريعة.

الخاتمة

نتائج البحث

نتائج البحث التي يُستحسن إبرازها في هذه الخاتمة يمكن تصنيفها -بالنظر إلى تقسيم البحث- إلى صنفين اثنين:

الصنف الأول: ما يتعلق منها بمفهوم العقل عند علماء المسلمين، وهي:

أولاً: الراجح في مفهوم العقل أنه كيفية راسخة (هيئة أو غريزة) في النفس الإنسانية تتأهل بها لإدراك المعاني والحقائق.

ثانياً: أن للنفس الإنسانية غرائز أخرى منها التفكّر والتذكّر والإرادة والتخيّل والتصوّر، وأن غريزة العقل لها مداخلات مع معظم هذه الغرائز.

ثالثاً: أن سبب الترجيح للمفهوم المذكور للعقل أنه أكثر المفاهيم انسجاماً واتساقاً مع الاستعمالات القرآنية في هذا المجال؛ بحيث إذا استُحضر هذا المفهوم عند التفكّر في معنى كل آية ذُكر فيها أحد مشتقات مادة (عقَلَ)، لوحظ التناسب بين هذا المفهوم وذلك المعنى من غير تكلّف. ولا شك أن الباحث المسلم جدير بأن يرجّح من المفاهيم ما كان مناسباً للبيان القرآني؛ لاعتقاده أن القرآن كلام الله تعالى، وأن الشيء المقصود (وهو العقل هنا) من خلق الله تعالى، وأن الباري إذا تكلم عن ذلك المخلوق بالعبارة أو الإشارة كان كلامه عنه متسقاً ومتناسباً مع مفهومه وحقيقته.

رابعاً: أن العقل بحسب الاستعمالات القرآنية لا يمكن أن يكون ذاتاً مستقلة؛ كما يرى فلاسفة الإغريق ومن اتبعهم من فلاسفة المسلمين؛ لأن تلك الاستعمالات كلّها اجتمعت على أن العقل وظيفة يقوم بها الإنسان بوساطة جهاز فيه وهو القلب، وأن القلب الروحاني يقوم بوظائف أخرى غير وظيفة إدراك المعاني، وأن



كل وظيفة لا بُدّ لها من غريزة أو هيئة راسخة في ذلك القلب. والقلب إما أن يكون هو الروح نفسها، أو جهازاً رئيساً من أجهزتها محملاً بكثير من الغرائز أو الهيئات الراسخة فيه، وأن إطلاق القلب على العقل في بعض الآيات إطلاق مجازي أطلق فيه المحل وهو القلب وأُريد به الحال وهو غريزة العقل.

الصنف الثاني: ما تعلّق منها بعلاقة العقل بالنصّ الشرعي، وهي:

أولاً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الماهيّة هي علاقة المناسبة بينهما؛ بمعنى أنّ العقل غريزة خلقها الله تعالى لإدراك المعاني والحقائق، وأن النصّ في حقيقته وعاء للحقائق والمعاني القابلة لأن تدركها تلك الغريزة.

ثانياً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المقصد هي التوافق التام بينهما؛ لأنهما يستهدفان تحقيق غاية واحدة هي الوصول إلى مقام العبودية لله عز وجل.

ثالثاً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث المحتوى هي علاقة المحتاج إلى مصدر نمائه واستقامته.

رابعاً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الوظيفة هي أن العقل يقوم بدور مترجم النفس للنصوص الشرعية وفق قواعد وقيود قيّد بها نفسه تبعد عنه الانحراف وتوفّر له الثقة والاعتبار.

خامساً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الحاكميّة أنّ الأول محكوم والنصّ حاكم ومهيمن، وأنه لا يسوغ لمسلم أن يعتقد بأن العقل هو الحاكم والمهيمن على النصّ الشرعي. واشتمل البحث على أدلة قطعية تؤكد هذه العلاقة. ولا تعني هذه العلاقة عدم وجود مداخلات للعقل في النصوص الشرعية من حيث فهمُها، وإنما تعني أنه ليس للعقل الحكم على مضامين تلك النصوص.

سادساً: علاقة العقل بالنص الشرعي في مجال الإرادة والتنفيذ هي قبل اتخاذ القرار علاقة المحرّض للنفس على استعمال إرادتها في تنفيذ النص، وبعد اتخاذ النفس قرارها يقف العقل موقف المستشار لها في اختيار الخطة المناسبة للتنفيذ.

سابعاً: علاقة العقل بالنص الشرعي من حيث الجملة هي الائتلاف التام، ولا تنافي بينهما، وذلك ثابت بأدلة كثيرة فصّلها الشاطبي في الموافقات، وابن القيم في مفتاح دار السعادة، وغيرهما.

ثامناً: العلاقات السوية للعقل الإنساني من النص الشرعي إنما تكون للعقل الموضوعي المجرّد كما خلقه الله عز وجل قبل أن تتلوث النفس التي تحمله بطائفة من المؤثرات السلبية التي تحرفه عن تلك المقامات؛ أهمها الجهل ونقص المخزون العلمي، وتضخم مخزون الهوى وبطلان الاعتقادات الأساسية ووساوس الشيطان.

تاسعاً: العقول الشخصية التي انطوت عليها نفوس خضعت لتلك المؤثرات السلبية لا تصلح للتعامل مع النصوص الشرعية وتفسيرها وبيان حقائقها.

عاشراً: علماء الصحابة الكرام والسلف الصالح ومن اتبعهم من العلماء الربانيين هم أحقّ الناس بعد الرسول ﷺ بتفسير النصوص، لما حلوا من نفوس تطهرت من جميع المثبطات للعقول والمعوّقات لها عن القيام بوظيفتها الفطرية.

ولله الحمد من قبل ومن بعد والصلاة والسلام على رسوله الأكرم



مصادر البحث

١- أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.

٢- ابن تيميّة، بغية المرتاد، تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدرويش، الطبعة الثالثة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٣- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، طبعة الرياض.

٤- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشر مؤسسة الزيان، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

٥- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، نشر دار الشرق العربي، بيروت وسوريا، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٦- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق، من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٧- ابن قيم الجوزية، الروح، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٨- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، نشر دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣م.

٩- ابن المبرد، شرح غاية السول إلى علم الأصول، تحقيق أحمد العنزي، نشر دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م.

١٠- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف.

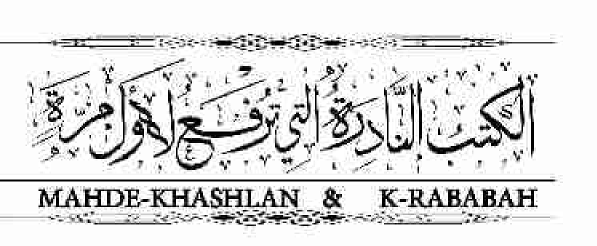
١١- أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ، المكتبة المركزية، جامعة بغداد.

١٢- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، نشر دار الشعب، القاهرة.

١٣- أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر بدمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

١٤- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ط٦.

١٥- أبو حامد الغـزالي، مقاصـد الفلاسـفة، تحقيـق سـليمان دنيـا، نـشر دار المعـارف بمـصر، ١٩٦١م.
١٦- أبو حامد الغزالي، معارج القُدس في مدارج معرفة النفس، نشر مكتبة الجندي بمصر.
١٧- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنـان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
١٨- أحمد حسن فرحات، الفكر الإسلامي: مفهومه، معالمه، نشر دار عمار، عمان، الأردن.
١٩- إلفت كمال الروبي،نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين(من الكنـدي حتـى ابـن رشـد)، الطبعة الأولى ١٩٨٣م، نشر دار التنوير.
٢٠- الجصاص، الإمام أحمد بن علي الـرازي، الفـصول في الأصـول، دراسـة وتحقيـق عجيـل النشمي، نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ط١.
٢١- الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيـق حـسين القـوتلي، نـشر دار الكنـدي ودار الفكر، ط٢+ط٣.
٢٢- راتب بن عبـد الوهـاب الـسمان، النظريـة الروحيـة، طبـع مطـابع الجمعـة الإلكترونيـة، الرياض، السعودية.
٢٣- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت.
٢٤- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط في أصـول الفقـه، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٢٥- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ، التلويح عـلى التوضـيح، نـشر محمـد عـلي صـبيح وأولاده، طباعة دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، ١٣٢٧هـ/ ١٩٥٧م.
٢٦- السّفاريني، محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، نشر مؤسسة قرطبة.
٢٧- شهاب الدين السهروردي، الإشراقي، اللمحات في الحقائق، تحقيق محمد علي أبـو ريـان، نشر دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، مصر، ١٩٨٨م.
٢٨- عباس حسن، النحو الوافي، نشر دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة.
٢٩- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق.
٣٠- عبد الله دراز ، شرح الموافقات.



٣١- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، تحقيق محمد زكي عبد البر، ط١، ١٤٠٤هـ،١٩٨٤م.
٣٢- عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، نشر الشركة الوطنية في الجزائر.
٣٣- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، ط١، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
٣٤- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، نشر مكتبة الأسد بطهران، ١٩٦٦.
٣٥- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٣٦- الفيومي المقري، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، نشر دار الحديث، القاهرة.
٣٧- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦م.
٣٨- كامل الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، نشر دار البيان، الكويت، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.
٣٩- الكبيسي، محمد محمود رحيم، نظرية العلم عند الغزالي، نشر بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٠م.
٤٠- الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية).
٤١- الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسالة في حدود الأشياء، دار المشرق، بيروت.
٤٢- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، أدب الدنيا والدين، نشر دار مكتبة الحياة.
٤٣- محمد أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، منشورات المكتب الإسلامي، ط٢.
٤٤- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح.
٤٥- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٢م.
٤٦- محمد شحاته ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط٢، ١٩٩٥م.

٤٧- محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، نشر دار الجيل ببيروت ومكتبة الزهراء بالقاهرة، ط١، ١٩٩٥م.
٤٨- محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، طبع دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
٤٩- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ.
٥٠- محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذي الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م، دراسة وتحقيق مفيد أبو عمشة.
٥١- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، نشر مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.
٥٢- يوسف كرم، العقل والوجود، ط٣، دار المعارف بمصر.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

أثر الأمراض النفسية والعقلية على المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية(*)

خير الأمم على وجه الأرض أمة اهتدت إلى مسالك العدل، فالتزمت به في شؤونها كلها. ولا شك في أن أولى الأمم بالاجتهاد في صعود مدارج السالكين إلى العدل هي أمة رضيت أن تكون منقادة لله تعالى الذي أمر بالعدل، وحرم الظلم على نفسه وعلى عباده، وجعله ظلمات على الظالمين في الدنيا والآخرة.

فإقامة العدل في الأرض وظيفة ربانية وسياسة إسلامية يجب على أمة الإسلام أن تبذل أقصى الجهود للوصول فيها إلى أكمل الصور التي يمكن أن تكون عليها في عالم الإنسان.

ومن أولى المجالات التي ينبغي أن يبحث فيها عن مسالك العدل مجال التجريم والعقاب والمؤاخذة على الأقوال والأعمال وتحمل تبعاتها.

ومن بدهيات العدل في هذا المجال أن لا يفلت من العقاب معتد أثيم، وأن لا يعاقب بريء ولا معذور، وأن يكون العقاب ملائماً للخرق الذي يحدثه المعتدي في نظام المجتمع، فلا يظلم ولا يتهاون معه؛ فإن مظلة العدل في الإسلام تسع الناس كلهم مظلومين كانوا أو ظالمين.

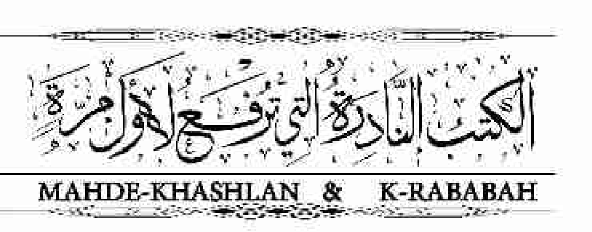
(*) أُعِدّ هذا البحث في إجازة التفرغ العلمي ٢٠٠٠/ ٢٠٠١م، ونُشر في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد ١٦.

والمشكلة التي يعالجها هذا البحث تندرج في هـذا السياق؛ وذلـك أن الـذين يتسببون بالأذى لغيرهم ليسوا سواء في أحـوالهم ولا في قـدراتهم عقليـة كانـت أو نفسية أو جسدية، وليس من العـدل مؤاخـذتهم عـلى الـسواء في تـصرفاتهم. ولقـد وجدنا صاحب الشرع يؤاخذ أناساً، ويرفع القلم عن آخرين، ووجدنا علـماء الفقـه الإسلامي وأصوله يلتزمون شرطاً في جميع التكليفات الشرعية، ولا يغفلـون عنـه، وهو اشتراط قدرة الإنسان على الامتثال لما يخاطب به مـن الأوامـر والنـواهي. ثـم يفصلون القول في هذه القـدرة ويجعلونهـا نـوعين: القـدرة عـلى فهـم الخطـاب أو التكليف، والقدرة على اختيار موضوع ذلك التكليف، سواء أكان فعلاً أم كفـاً عـن فعل؛ حتى غدت صورة ذلك الشرط في كل تكليف أن يكون الإنسان بالغـاً عـاقلاً مختاراً، وترتب على ذلك مسلمة شرعية وهي أن لا يسأل عن فعله إلا من تـوفر فيـه ذلك الشرط.

ومع أن ذلك الشرط من حيث تقريـره في المنطـق والـشرع لا يحتـاج إلى عنـاء كبير، ولكن التحقق منه في الواقع عند الحاجة إلى معرفة مدى مسؤولية الإنسان عن تصرفاته أمر في غاية الصعوبة، حيث تثور أسئلة عن العاقل من هو؟ وعـن المختـار كذلك، وما معايير العقل والإرادة؟ وما الحد الأدنى الذي يلـزم تـوفره في الإنـسان من كل منهما حتى يعتبر مسؤولاً؟ وما العوارض التي تعرض له فتنحط بقدراته عن ذلك الحد؟

إن الوصول إلى المنزلة المطلوبة شرعاً من العدل في هذا الأمر يقتضي بـلا شـك العثور على أجوبة لهذه الأسئلة تكون مقاربة للحقيقة، ومستندة إلى أصـول شرعيـة وعقلية وعلمية وقابلة للتطبيق في الواقع.

والوضع المثالي للعدل في مؤاخذة النـاس عـلى أعمالهـم وأقـوالهم إنـما يتحقـق عندما تكون تلك الأجوبة مطابقة للواقع والحقيقـة تمـام المطابقـة. وهـذه منزلـة لا يصل إليها سوى العليم الخبير الذي لا يعزب عن علمه مثقـال ذرة في الأرض ولا



في السماء، ولكن خير الأوضاع في هذه الدنيا هو أكثرها مقاربة وتسديداً، وإنما يقع ذلك بالاجتهاد ومراعاة الأسس السليمة في البحث، بحيث تقل الأخطاء في التقدير والحكم إلى أدنى مستوى.

ومن جهة أخرى فإن مجال البحث في النفس الإنسانية وما يعتريها من الآفات توسع كثيراً في العصر الحديث، وخاض فيه الخائضون من علماء النفس والطب النفسي وغيرهم، وأخرجوا كماً هائلاً من الاجتهادات والنظريات والفرضيات حول أمراض العقول والنفوس التي يزعم أنها تؤثر على عقل الإنسان وإرادته. وأنها ينبغي أن يحسب حسابها عند تقدير مدى مسؤوليته عن الجرائم التي يرتكبها. وغالى بعضهم في ذلك؛ حتى زعم أنه ما من مجرم إلا وهو مريض في نفسه أو عقله، وأنه ما من جريمة إلا ويكون وراءها مرض عقلي أو نفسي أو ضغوط وانفعالات نفسية لا تقاوم، وأن صلاح هذه الفئة من الناس إنما هو في معالجتها، وليس في عقابها.

ومع أن معظم علماء النفس والقانون والقضاء لا يؤيدون هذا التعميم، لكن فريقاً منهم رأوا التوسع في الإعفاء أو التخفيف من المسؤولية الجنائية بسبب الأمراض العقلية والنفسية، بينما تمسك آخرون بأن الذي يؤثر على المسؤولية الجنائية هو المرض الذي تذهب معه القوى العقلية أو تصبح في حالة ضعف شديد[1].

ولا مراء في أن أولئك العلماء المختصين بعلل النفس والعقل قد بذلوا جهوداً كبيرة في توصيف تلك الأمراض وأعراضها، وفي محاولة البحث عن أسبابها. لكن غرضهم كان الوصول إلى طرق ناجعة لعلاجها، ولم يكن همهم البحث عن أثر تلك

---

(١) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة ص ٤٠٦ وما بعدها. أكرم نشأت ابراهيم، بحث (أثر العلل النفسية في المسؤولية الجنائية) من كتاب (حكم المريض نفسياً أو عقلياً في التطبيق الجنائي الإسلامي)، ص ١٤.

الأمراض على المسؤولية الجنائية لأصحابها عندما يرتكبون الجرائم. بيد أن هذا الأمر ينبغي أن يكون هدفاً لعلماء الفقه والتشريع والقضاء. وفي تصوري أن منطلقهم يجب أن يكون من تحديد الشروط العادلة لقيام المسؤولية الجنائية، ثم وضع المعايير التي يعرف بها تحقق تلك الشروط، ثم الاستفادة من معطيات أهل الاختصاص حول تلك الأمراض وأعراضها، باستعمال تلك المعايير في وزن تلك المعطيات؛ لتكون النتيجة معرفة مدى المسؤولية الجنائية لكل مصاب بمرض من تلك الأمراض أو عرض من تلك الأعراض. ولا ينبغي ربط المسؤولية الجنائية بالأوصاف المرضية وجوداً وعدماً حتى يعرف مدى تأثير المرض على تحقق شروط المسؤولية أو بعضها؛ فهذه هي مشكلة البحث، وليست هي في وجود المرض أو العرض بحسب توصيف أهل الاختصاص، إذ ليس كل مرض يؤثر على المسؤولية، ولا كل مريض يجب إعفاؤه منها أو تخفيفها عليه.

وهذا هو المنهج الذي سنسير عليه في هذا البحث؛ حيث نجعل له مدخلاً ذا مطلبين: الأول في الأمراض العقلية والنفسية من حيث المفهوم والأنواع، والثاني في المسؤولية الجنائية من حيث مفهومها وسببها وشروطها. ثم نقسمه إلى مبحثين: الأول في العقل باعتباره أحد شرطي المسؤولية الجنائية. والثاني في الإرادة باعتبارها الشرط الآخر. وفي كل مبحث سنعرض معطيات أهل الاختصاص على معايير أهل العلم الشرعي؛ لنصل في النتيجة إلى رأي الشرع أو اتجاهه - بحسب معطيات علماء المسلمين - في أثر الأمراض العقلية والنفسية على المسؤولية الجنائية.

المدخـــل

مفهوم الأمراض العقلية والنفسية وأنواعها - مفهوم المسؤولية الجنائية وسببها وشروطها

المطلب الأول
مفهوم الأمراض العقلية والنفسية وأنواعها

يذكر مصطلح الأمراض العقلية والنفسية في أكثر كتب أهل الاختـصاص (في علم النفس والطب النفسي والعقلي).

ويشير العطف فيه إلى وجود نـوعين مـن الأمـراض غـير العـضوية التـي قـد يتعرض الإنسان للإصابة بها، وهما: الأمراض العقلية والأمـراض النفـسية. وأكثـر المؤلفين في تلك التخصصات يميزون بينهما، ومع أنهم يـرون وجـود تـداخل كبـير بينهما في الأعراض والأسباب وأساليب العلاج، إلا أنهـم يـذكرون فروقـاً أساسـية بينهما، ويرون أن الأمراض العقلية يمكن اعتبارهـا أنواعـاً خطـيرة مـن الأمـراض النفسية[1].

ويطلق بعض المؤلفين عليها اسـم الاخـتلالات العقليـة والنفـسية نـاظراً إلى الشذوذ الذي يظهر على سلوك أصحابها [2] وأحدث اتجاه يرى أن يطلق عليها اسم اضطرابات أو استجابات، وبخاصـة النفـسية منهـا، وذلـك تجنبـاً للآثـار النفـسية السلبية لكلمة مرض[3]. ولأن هذه الكلمة توحي بوحدة كيان الخلل النفسي الـذي

---

(١) قتيبة الجلبي، الطب النفسي والقضاء في أسس الطب النفسي الشرعي، ص ٥١.
(٢) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٧٨،٧٤.
(٣) محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام، ص ١٧٤.

يصاب به الإنسان من حيث الأعراض والعوامل المسببة والمسار والخاتمة، مع أن هذه الوحدة في كيان الأمراض العقلية والنفسية ما زالت محل نقاش شديد(١).

لكن مصطلح الأمراض العقلية والنفسية هو الشائع، ولا ضير فيه من الناحية اللغوية؛ حيث عرف أهل اللغة المرض بأنه حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، وقال ابن فارس: المرض ما خرج به الإنسان عن حد الصحة من علة أو نفاق أو تقصير في أمر(٢).

وسوف نلتزم في البحث بهذا الإطلاق الشائع الذي لم يستغن عنه معظم المؤلفين في هذا الموضوع، وذكروه في مصنفاتهم، إن لم يكن في العناوين المختارة ففي التفصيلات وبيان الأعراض والأسباب والعلاج.

تعريف الأمراض العقلية:

تسمى هذه الأمراض عند أهل الاختصاص بعدة أسماء منها الذهان والاضطرابات والاختلالات العقلية أو الذهائية. ويصفونها بأنها أخطر ما يصيب الإنسان في الوظائف الشخصية والاجتماعية، وأنها تقابل في خطورتها الأمراض الجسمية الكبرى كالسرطان؛ لأنها تؤدي بالمريض إلى العجز الخطير والانهيار النهائي لشخصيته بسبب تفكك عميق فيها، واختلال شديد في قواها العقلية؛ حتى تفقد صلتها بعالم الواقع، وينحط صاحبها في كافة المجالات(٣).

---

(١) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٧٤. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص ١٧٤، ١٧٥. كمال دسوقي، الطب العقلي والنفسي، ص ٤٥.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة. الفيومي، المصباح المنير.

(٣) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ٩٢. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص٢١٧. ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٥٦٧. محمد شحاته ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٤٠٢.



وعُرِّف المرض العقلي بأنه اضطراب عقلي أو اختلال في الشخصية بدرجة بالغة، يؤدي إلى سلوك غير سوي ولا واقعي مما يؤدي إلى سوء التوافق الاجتماعي مع خطورة في الغالب تقتضي رعاية المريض في المستشفيات العقلية[1].

وأكثر التعريفات تحديداً للمرض العقلي تعريف أحدهم له بقوله: (إنه اضطراب شديد في التفكير أو المزاج أو الإدراك أو الذاكرة أو المعرفة، وهذا الاضطراب يجب أن يسبب خللاً في أي من الوظائف الأربع التالية:

١- الحكمة في التقدير.

٢- السلوك الإنساني.

٣- القدرة على تمييز الواقع.

٤- مواجهة متطلبات الحياة العادية، ويرى صاحب هذا التعريف أن المرض العقلي لا يكون موجوداً إلا إذا كان الشخص حاملاً لواحد أو أكثر من أنواع الاضطراب المذكورة في الشق الأول من التعريف، بالإضافة إلى واحد أو أكثر من أنواع الخلل المشار إليه في الشق الثاني من التعريف.[2]

ويكاد المختصون يتفقون على أن للمرض العقلي أعراضاً أساسية يظهر معظمها أو أكثرها في المصاب به، وهي: اضطرابات مختلفة الدرجات في التفكير والإدراك الحسي واللغة وأساليب التعبير والسلوك والانفعال، وينشأ عنها عدم التوافق الاجتماعي وسلوك يجر الأذى على المصاب وعلى الآخرين، وهذاءات تتضمن معتقدات لا أساس لها في الواقع يتشبث بها المريض ولا يتراجع عنها، وهلاوس سمعية أو بصرية أو لمسية مضمونها إدراكات حسية لا يقابلها أي مثير خارجي، والانفكاك من الواقع وفقدان الصلة به، وفقد القدرة على تحديد الزمان

---

(١) حلمي المليجي، علم النفس الإكلينيكي، ص ١٠١.

(٢) قتيبة سالم الجلبي، الطب النفسي والقضاء، ص ٥١.

والمكان ومعرفة الناس والأصدقاء، وتأرجح الانفعالات وتغيرها وعدم تلاؤمها مع المواقف. ويقترن ذلك كله أو بعضه بعدم شعور المريض بحالته البائسة ورفض العلاج(١).

ومع أن الأمراض العقلية تشترك فيما تقدم من الأعراض الأساسية أو في أكثرها ويجمعها وصف اضطراب الوظائف العقلية، إلا أن أهل الاختصاص يميزون بين طائفتين من الأمراض العقلية بحسب منشئهما هما: طائفة الأمراض العقلية العضوية (الذهان العضوي)؛ وطائفة الأمراض العقلية الوظيفية، حيث ترجع الطائفة الأولى إلى اختلالات عضوية كتلف في المخ أو في أجزاء أخرى من الجهاز العصبي، أو في التنفس أو في القلب أو في الغدد أو في غيرها. وأما الأمراض العقلية الوظيفية فهي كل الاضطرابات العقلية التي لا يعرف لها أي سبب عضوي، وهي أكثر من الطائفة الأولى.

وكل طائفة من الطائفتين السابقتين تتنوع إلى مجموعات وفصائل وتشتمل على عدد من الأمراض(٢).

تعريف الأمراض النفسية:

وتسمى أيضاً بالاضطرابات النفسية والعصاب النفسي والاضطرابات العصابية النفسية والاختلالات العصابية، وقد عرفت بأنها اضطرابات انفعالية

---

(١) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٥٦٧ وما بعدها. محمد شحاته ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص٤٠٢. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص ١٤٢،١٤٣. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص٢١٨،٢١٩. شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ٩٢،٩٤. عبد الستار إبراهيم، علم النفس الاكلينكي، ص ٤٩.

(٢) كمال دسوقي، الطب العقلي والنفسي (الكتاب الأول، علم الأمراض النفسية، التصنيفات والأعراض المرضية) ص ٢٥ وما بعدها. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص ١٤٢. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٤٠٢ وما بعدها. ريتشارد م.سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص٥٢٥ و ص٥٧٠. سعد جلال، أسس علم النفس الجنائي، ص١٧١ وما بعدها.



وظيفية (ليس لها أسباب عضوية جسمانية واضحة) تشير إلى سوء التوافق مع النفس أو الجسد أو البيئة، ويعبر عنها بدرجات عالية غير طبيعية من الأعراض المتبعة، أهمها القلق والتوتر والإحساس باليأس والتعاسة والآلام الجسمانية التي لا يوجد لها سبب عضوي، والأفكار والأفعال القهرية وغير ذلك.

ويتفق أهل الاختصاص على أن هذه الأمراض تختلف عن الأمراض العقلية في أنها أقل خطراً، وأنها لا ينعدم معها الاتصال بالواقع ولا التوافق الاجتماعي ولا البصر بالذات، بل يظل معها المريض متصلاً بالحياة الواقعية، وعلى قدر من المعرفة بحالته المضطربة، ومحتفظاً بسلامة إدراكه، وقادراً على القيام بواجباته بشكل عام، وعلى التمييز بين الواقع والخيال(١).

والآفات العقلية والنفسية التي تصيب الإنسان كثيرة ومتنوعة ومتداخلة في أسبابها وآثارها وكيفيات علاجها. ولذلك يرى كثير من العلماء والباحثين في هذا المجال أن محاولة تصنيف الأمراض العقلية والنفسية الوظيفية (التي لا يعرف لها سبب عضوي) لا تقوم على أساس علمي متين، وأن التقسيمات والأسماء المختلفة لهذه الأمراض إنما وضعت على وجه المقاربة لتسهيل الدراسة والبحث، وأنه لم يتم الوصول بعد إلى خطة تصنيف مرضية للمشتغلين في هذا المجال، بل إن أحدهم يرى أن الأعراض الخالصة التي تصدق على مرض معين بالذات لا توجد إلا في الكتب العلمية(٢).

---

(١) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٣٥٣. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص ٢٠. سعد جلال، أسس علم النفس الجنائي، ص ١٥٨. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص١٧٤. عبد الستار ابراهيم، علم النفس الإكلينيكي، ص٤٢. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٣٩٥.

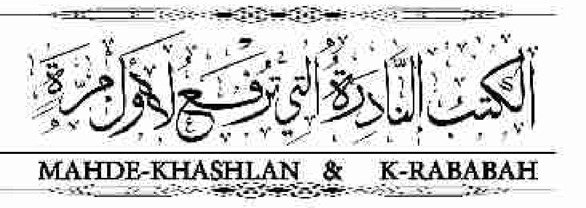
(٢) سعد جلال، أسس علم النفس الجنائي، ص١٧١. إ.م كولز، المدخل إلى علم النفس المرضي الإكلينكي، ص ١٠٠. سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية والعقلية والانحرافات السلوكية، ص١٢٨ وص١٥١. ريتشارد م.سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص٧٤.

وبالرغم من ذلك فإن علماء الأمراض النفسية والعقلية يكادون يتفقون على ضرورة تصنيف هذه الأمراض وفق أعراضها التي تعد أمارات عليها، ولو بصورة تقريبية. ولأن الأعراض العامة لهذه الأمراض غالباً ما تظهر في مجموعات متلازمة، وإن تخلفت عنها بعض الأعراض أحياناً. ولذلك وضعوا لكل مجموعة اسماً خاصاً بها، ورأوا أن هذا أمر ضروري لتحديد الأنماط المختلفة من الاضطرابات، وأنه يساعد على البحث النظري والعملي لمعرفة الأسباب وتوقع التطورات وتنظيم العلاج[1].

وإذا كانت هذه هي الحال التي وصلت إليها جهود أهل الاختصاص في مجال تصنيف هذه الأمراض، فإن هذا الأمر ينعكس بالضرورة على منهج الباحث حول أثرها في تحديد المسؤولية الجنائية للمصابين بها، سواء في مجال النظر العلمي المجرد أم في مجال التطبيق القضائي؛ وذلك بأن يبتعد عن الربط بين ذلك المدى وبين أسماء محددة من تلك الأمراض، وأن يجعل الربط مع الأعراض التي تثبت ملازمتها للمصاب. وفيما عدا طائفة من الأمراض العقلية التي صار عرض معين ملازماً لها ولا ينفك عنها فإنه لا يصح أن يقال برفع المسؤولية الجنائية أو تخفيفها عن مرض بعينه، وإنما عن أعراض معينة لها تأثير واضح في أحد شروط المسؤولية الجنائية التي سيأتي ذكرها فيما بعد.

---

(١) ريتشارد م.سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص٧٤. سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية والعقلية والانحرافات السلوكية، ص١٥٢.



المطلب الثاني
تعريف المسؤولية الجنائية وسببها وشروطها

تعريف المسؤولية الجنائية:

المسؤولية الجنائية مصطلح قانوني، ولم يستعملها العلماء المسلمون في مصنفاتهم، وهي مصدر صناعي من (مسؤول) وهو المطلوب[1]، فهي وضع للإنسان يكون فيه مطلوباً. والجنائية مؤنث المنسوب إلى جناية وهي الذنب[2]؛ فحاصل المعنى اللغوي للمسؤولية الجنائية وضع يكون فيه الإنسان مطلوباً بذنوبه، أي: مؤاخذاً عليها.

وفي الاصطلاح الشرعي عرفها بعض علماء العصر بأنها (أن يتحمل الإنسان نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً وهو مدرك لمعانيها ونتائجها) [3] وأطلق عليها بعضهم تحمل الإنسان تبعة أعماله. [4] ولا شك في أنه يقصد تحمله تبعه أعماله الجنائية؛ إذ البحث في المسؤولية الجنائية على التخصيص، وبدون القيد المذكور ينطبق الاسم على جميع أنواع المسؤولية.

وورد في تعريف بعض الباحثين للمسؤولية الجنائية أنها فرع من المسؤولية بوجه عام، وأن المسؤولية هي أهلية الشخص لأن ينسب فعله إليه ويحاسب عليه[5]؛ وكأنه يقصد بها أهلية الشخص لأن يحاسب على أفعاله العدوانية.

والذي يظهر من البحوث الفقهية والقانونية أن المسؤولية الجنائية ليست نوعاً من أنواع الأهلية، وإنما الأهلية شرط من شروطها؛ لأن حقيقة الأهلية صلاحية

---

(١) الفيومي، المصباح المنير.

(٢) نفسه.

(٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص ٣٩٢.

(٤) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، المجلد الأول، الجريمة، ص ٣٩٢.

(٥) محمد كمال الدين إمام، المسؤولية الجنائية، أساسها وتطورها، ص ٢٩١.

الشخص للإلزام والالتزام[1] والمسؤولية ليست هي الصلاحية، بدليل أن سببها كما هو مقرر في الشريعة والقانون هو ارتكاب جريمة أو جناية، أو ارتكاب معصية بإتيان محرم أو ترك واجب[2] ولا شك في أن هذا ليس سبب الأهلية، وإنما سببها إنسانية الإنسان فيما يتعلق بأهليته لوجوب الحقوق له وعليه، وكمال عقله فيما يتعلق بصحة تصرفاته ومؤاخذته عليها؛ يشير إلى هذا قول النسفي «إلزام الأداء قبل كمال العقل فيه حرج بين، وهو منفي بالنص، وبقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث» والمراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء؛ فدل على أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة»[3] فالقلم هو الحساب، والحساب هو المسؤولية إذا نظر إليه من جهة المحاسَب (بفتح السين)؛ وسببه كون الإنسان ملزماً بالفعل أو الكف؛ وهو ما عبر عنه بلزوم الأداء، ولزوم الأداء لا يكون إلا بأهلية مبناها على كمال العقل والقدرة؛ فدل ذلك على أن المسؤولية الجنائية ليست هي الأهلية، ولكن الأهلية شرطها، والمعصية سببها[4].

والذي يظهر أن المسؤولية الجنائية وضع يرتبه الشارع على الإنسان الذي يرتكب أفعالاً شرع لها عقوبات وجزاءات، وحقيقة هذا الوضع كون المذنب بذنب مطالباً بالعقوبات والجزاءات التي رتبها الشارع على ارتكاب ذلك الذنب؛ وهكذا يمكن تعريف المسؤولية الجنائية في الشريعة بأنها (كون الشخص الذي يرتكب محظوراً شرعياً مطالباً بالجزاء الذي رتبه الشارع على ارتكاب ذلك المحظور).

فالمسؤولية الجنائية ليست هي العقوبة أو الجزاء، ولكنها وصف يعرض للشخص يستوجب إنزال العقاب عليه؛ وينشأ هذا الوصف في الشخص بارتكاب الجناية بشروط محددة، وينتهي باستيفاء الجزاء منه.

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، ص٣٢٩.

(٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص ٤٠٢.

(٣) حافظ الدين النسفي، كشف الاسرار شرح المصنف على المنار، ج٢ ص ٤٦٧.

(٤) علي الشرفي، الباعث وأثره في المسؤولية الجنائية، ص ١٣.



سبب المسؤولية الجنائية:

وإذا كانت المسؤولية الجنائية وضعاً يكون فيه الإنسان مطالباً بالعقوبة، فإن من البدهي أن لا تنشأ إلا على أثر جناية ارتكبها ذلك الإنسان، اذ الأصل براءة الذمم من الديون والعقوبات وكافة الالتزامات[1]. ولا تنشغل بعد ذلك إلا بسبب، وانشغالها بالعقوبات لا يتصور إلا بارتكابها أفعالاً جعلهاالمشارع أسباباً لاستحقاق تلك العقوبات؛ فالجنايات إذن هي أسباب المسؤولية الجنائية بمختلف صورها.

والجناية في الشريعة كالجريمة وهي (محظور شرعي زجر الشارع عنه بحد أو تعزير)[2] فيدخل فيها ارتكاب المعاصي بمختلف أنواعها، سواء أكانت إتيان محرم أم ترك واجب.

شروط المسؤولية الجنائية:

الأسباب في الشريعة لا توصل إلى مسبباتها إلا اذا توفرت الشروط، وانتفت الموانع، وإذا كان سبب المسؤولية الجنائية هو ارتكاب المحظور الشرعي، وهذا تصرف من تصرفات الإنسان، فإنه يخضع في إعتباره لشرط الأهلية، وبالتحديد أهلية الأداء؛ إذ هي شرط في أي تصرف لتترتب عليه آثاره الشرعية، وقد عرفت بأنها صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً[3].

وهذا النوع من الأهلية مرهون في وجوده بتوفر نوعين من القدرات في الإنسان هما: القدرة على فهم الخطاب الشرعي، وذلك باكتمال العقل[4].

---

(١) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص١٠٥.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٢٥٧. أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، المجلد الأول، ص٢٤، ٢٥.

(٣) التفتازاني، التلويح شرح التوضيح، ج٢ ص ١٦١.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١ ص ١١٥. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢ ص٢٤٣.

والقدرة على تنفيذ مضمون ذلك الخطاب[1]؛ ويكون ذلك بتمكن الإنسان من اختيار الفعل المأمور به أو الكف عن الفعل المنهي عنه، وتنفيذ ذلك في الواقع.

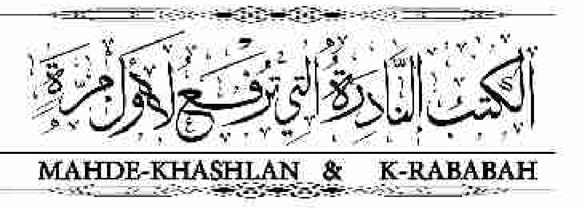
فإذا كان فعل الإنسان لا يعتبر في الشرع صحيحاً ومنتجاً لآثاره إلا بتوفر هذين الشرطين، وكانت المسؤولية الجنائية كون الشخص مطالباً بالعقاب على أفعاله، فالنتيجة المنطقية لهذه المعادلة أن الإنسان لا يكون مسؤولاً عن تصرفاته إلا إذا توفر فيه هذان الشرطان؛ لأنه إذا تخلف أحدهما لم تكن تلك التصرفات منتجة لآثارها الشرعية، والمسؤولية أثر لسبب هو فعل الجريمة، وهذا الفعل لا يكون منتجاً لآثاره شرعاً إلا بتحقق الشرطين السابقين.

والأصل في اشتراط القدرة الشاملة لما ذكر قول لله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] ففيها إخبار من الله تعالى أنه لا يقع تكليف على غير قادر، وهذا يقتضي أن لا تقع عليه مسؤولية دنيوية ولا أخروية.

وبناء على ما تقدم يكون العقل والإرادة شرطين للمسؤولية الجنائية؛ إذ لا قدرة مع غياب أحدهما. وسنتناول كل واحد منهما في مبحث مستقل ونضمن المبحث الأول بياناً لمفهوم العقل عند علماء المسلمين ومعياره، وتطبيق ذلك المعيار على الأمراض العقلية والنفسية. وتضمن المبحث الثاني مفهوم الإرادة ومدى تأثرها بتلك الأمراض ومدى تأثر المسؤولية بها.

---

(١) التفتازاني، التلويح ج٢ ص ١٦٤. حافظ الدين النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ج٢ ص ٤٦٦. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، ص ١٥٩، ١٦٤. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢ ص ١٣٧، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٣.



المبحث الأول

العقــل

حقيقة العقل:

أصل معنى العقل في اللغة المنع؛ حيث يمنع النفس من فعل ما تهواه، مـأخوذ من عقال الناقة المانع لها من السير حيث شاءت[(١)]، وهو أصل لكل علم حتى سـماه بعضهم أم العلم.[(٢)]

وقد خاض في بيان حقيقته كثير من العلماء في عدة أصناف من التخصـصات؛ فتكلم فيه الفلاسفة الذين من شأنهم الكلام في الموجودات كلها ومعرفـة حقائقهـا، والعقل موجود. وتكلم فيه الأطباء الذين من شأنهم الخوض فيما يـصلح الأبـدان، والعقل سلطان البدن. وتكلم فيـه علـماء الفقـه والأصـول، مـن حيـث إنـه منـاط التكليف[(٣)].

وممن عرفه الإمام الشافعي؛ فعرفه بأنه آلة خلقها الله لعبـاده ليميـزوا بهـا بـين الأشياء وأضدادها، ويستدلوا بها على العلامات التي نصبها لهم في الوجـود، ونقـل عنه أنه آلة التمييـز[(٤)]، وذهـب الحـارث المحاسـبي إلى أنـه غريـزة يتوصـل بهـا إلى المعرفة، ومثله بالبصر ومثل العلم بالسراج؛ فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومـن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه؛ ففرق بينه وبين العلـم بـما ذكـر[(٥)]. وذهـب بعض العلماء إلى أنه العلم ذاته، واختار آخرون أنه بعض العلوم الـضرورية التـي لا

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١١ ص ٣٨٦.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص ٨٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه ج١ ص ٨٥.

(٥) نفسه، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٢ ص ٧٣٢. ابـن أمـير الحـاج، التقريـر والتحبـير، ج٢ص١٦٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢ ص ٣٣٢، ٣٣٣.

خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك وعدم وجود ما يضادها ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات[1]. ويدل قول الرسول ﷺ «أول ما خلق الله العقل وقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعاقب» على أن العقل جوهر قائم بنفسه، وأنه أكرم مخلوق خلقه الله عز وجل، وأنه مناط المسؤولية والمنع والعطاء ويظهر شرف العقل من حيث إنه منبع العلم وأساسه والعلم يجري فيه مجرى الثمرة من الشجرة.[2]

الحد المعتبر من العقل في المسؤولية الجنائية ومعياره

لم ترد النصوص الشرعية بالحد المعتبر من العقل في التكليف الذي تعتبر المسؤولية الجنائية من أبرز أنواعه، سوى ربطه بقدر معين من النضوج الجسماني، وهو البلوغ، واشتراط عدم تعرض العقل بعد البلوغ لعوارض تفوته كلياً أو جزئياً بصورة دائمة أو مؤقتة كالجنون والنوم والنسيان. ومع ذلك فإن العلماء المسلمين من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين يكادون يتفقون على أن مستوى الإدراك العقلي اللازم للتكليف والمسؤولية يظهر في الإنسان بظهور نوع من الإدراكات أو العلوم عنده، وهو ما اصطلح الناس على تسميته بالعلوم البديهية، ويسميه أولئك العلماء بالعلوم الضرورية[3]، وهي نوع من العلوم اليقينية تنشأ عند الإنسان بالتدريج،

(١) أبو الخطاب الكلواذي، التمهيد في أصول الفقه، ج١ ص ٤٥. البخاري، كشف الاسرار، ج٢ ص٧٣١. أبو حامد الغزالي، المنخول ص ٤٤.

(٢) صدر الشريعة، التوضيح (مطبوع على هامش التلويح) ج٢ ص ١٥٦، ١٥٧. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢ ص ١٣٦٧.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢ ص ٣٣٢ والتلويح، ج٢ ص ١٥٨. فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص١٠٤. إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص١٥. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢ ص ٢٤٦. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢ ص١٦٣. ابن عبد الهادي (ابن المبرد)، شرح غاية السول إلى علم الأصول، ص٩١، ٩٢. أبو الوفا علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج١ ص ٢٢، وقال ابن عقيل عن العلم الضروري: إنه نسبة الى الضرورة وإنه سمي بذلك لهجومه على النفس بغير استدعاء من المضطر إليه ولا =



ويبدأ ذلك منذ ولادته، وتعرضه لمحسوسات الوجود من حوله. وتظل تزداد إذا لم يعرض للعقل آفة، حتى يحوز الإنسان على قدر منها اعتبره الشارع أساساً كافياً للتمييز بين المعاني والأشياء والعلامات؛ وذلك عند بلوغه سن النضج الجنسي الذي يمكن معرفته وتدل عليه علامات ظاهرة [1] ولذلك ذهب الفقهاء إلى اشتراط البلوغ بالإضافة إلى العقل في اعتبار أي تصرف للإنسان يحتاج إلى التمييز؛ حتى جعلوه مع العقل مناط ما أسموه بأهلية الأداء التي هي صلاحية الإنسان لصدور التصرفات عنه على وجه يعتد به شرعاً، أي صالحة لترتيب آثارها الشرعية عليها، من نقل حقوق وإنشاء التزامات واستحقاق عقوبات [2] والحقيقة أن البلوغ لم يشترطه الشارع لذاته، ولا لأنه يؤثر بذاته في تصحيح تصرفات الإنسان، وإنما اعتبروه علامة لتكامل العقل عنده إذا لم تصبه عوارض تحول دون عمله؛ بمعنى أن البلوغ علامة على مرور وقت كاف لحصول إدراكات العقل البديهية التي تعتبر أساساً لاكتشاف المجهولات النظرية. ويقصد بحصول إدراكات العقل إشراقه بالتدريج على تلك العلوم الضرورية، بحيث تجدها النفس وتنطبع فيها كلما مر زمن وحدثت فيه حوادث ومحسوسات جزئية. وقد يحصل هذا قبل البلوغ ولا يتأخر عنه إلا لعارض، ولكن ضبطه قبل البلوغ متعذر لاختلاف الناس في ذلك؛ يقول التفتازاني في التلويح: «فيتعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف، فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة؛ وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والإدراكات

- اختيار لدخوله عليه، ويقابله العلم الكسبي وهو الاستدلال بالمحسوس على غير المحسوس، المرجع ذاته، ج١ ص١٩-٢٠.

(١) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠. النسفي، كشف الأسرار على المنار، ج٢، ص٤٦٧. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢ ص ١٦٤.

(٢) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص ١٦٤. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢ ص ١٦٤.

الضرورية وتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية؛ حيث بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد، وبمعونتها يظهر آثار الإدراك. وهي مسخرة ومطيعة للقوة العقلية بإذن الله تعالى؛ فهي تأمرها بالأخذ والإعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للإدراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات». (١)

وأغلب الظن أن العقل الذي خلق كاشفاً للعلوم يخلق في الإنسان قبل ولادته عند نفخ الروح فيه، فهذا الوقت هو مبدأ الفطرة. ولكن ذلك العقل يظل حتى الولادة خالياً من جميع العلوم مستعداً لها كاستعداد الطفل للكتابة، واستعداد آلات الحواس للإحساس قبل الولادة، فإذا ولد الإنسان صار يستقبل المحسوسات أولاً، فإذا وصل إلى حد معين صار عقله المنير بطبعه يكشف عن العلوم والحقائق بالتدريج، مبتدئاً بالبديهيات، حتى يتكامل له قدر منها يمكن بواسطتها أن يكشف عن العلوم الأكثر تعقيداً.

هذا وقد جمع بعض العلماء العلوم الضرورية التي تعتبر في التكليف في ثلاثة هي: وجوب الواجبات (يعني الوجوب العقلي والواجبات العقلية)، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات (٢). وقال إمام الحرمين: (هي علوم باستحالة مستحيلات وجواز جائزات) (٣)، فلم يدخل فيها وجوب واجبات؛ ولعله اختصار يؤدي إليها؛ لأن ما لم يعلم استحالته ولا جوازه علم وجوبه في العقل. ثم نكرها للدلالة على أن القدر المطلوب هو مجرد تحصيل الجنس وإن لم تستجمع جزئياته كلها. وقد مثل لها بعضهم باستحالة اجتماع الضدين، والعلم بمجاري

(١) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص ١٦٠. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢ ص ١٦٤. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢ ص ٢٤٨.
(٢) صدر الشريعة، التوضيح على هامش التلويح، ج٢ ص ١٥٧. عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص ٣٣٩. فخر الدين الرازي، المحصل، ص ١٠٤.
(٣) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص ١٦، ١٥. وله التلخيص في أصول الفقه، ج١ ص ١١٢، ١١٠.



العادات المدركات بالضرورة، كموجب الأخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات، وكالعلم بأن كل معلوم يجب أن يكون إما موجوداً وإما معدوماً ونحو ذلك[1].

وخير معيار لها ما ذكره صاحب التلويح على التوضيح، وهو أن يصبح العقل قادراً على إدراك الغائب من الشاهد، أي إدراك المعاني والأوصاف والأحكام الغائبة من المحسوسات الجزئية الحاضرة، فيدخل تحت ذلك إدراك المؤثر من الأثر وإدراك الأثر من المؤثر، وانتزاع الكليات من الجزئيات مثل أن ينتزع من الإحساس بحرارة هذه النار أن كل نار حارة. ويدخل في ذلك المعيار أيضاً الاطلاع على عواقب الأمور، أي استنباط المصالح والأغراض والتمييز بين الخير والشر والأمور الحسنة والأمور القبيحة والهيئات المحمودة والمذمومة للإنسان في كلامه وحركته وسكونه ولباسه ونحو ذلك. وممن تبنى هذا المعيار أيضاً الشيخ البخاري في حاشيته على أصول فخر الإسلام؛ فعرف العقل والجنون بما يقارب ما فصله التفتازاني؛ بقوله: «العقل حقيقة يمكن الاستدلال بها من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الأمور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ.. والموجب لانعدام آثاره وتعطيل أفعاله الباعث على أفعال مضادة لتلك الأفعال.. يُسمى جنوناً»[2].

ومما يجدر بالذكر أن العلماء لا يعتبرون إدراك المحسوسات من العلوم الضرورية التي يُستدل بوجودها على وجود العقل، بل هذا النوع من الإدراك موجود عند العقلاء والمجانين والصغار والبهائم. وإنما يدل إدراك المحسوسات على سلامة أعضائها الظاهرة وسلامة أجزاء محددة من الدماغ. وعلماء الإسلام لا يرون أن العقل هو الدماغ، وإن كان كثير منهم يرى أن الدماغ محل العقل. وارتسام

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج١١ ص ٣٨٢، ٣٨٣. التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢ ص ٣٣٣. أمير بادشاه ، تيسير التحرير، ج٢ ص ٢٤٦. ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، ج٢ ص ١٦٢.

(٢) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، المجلد الأول (الجريمة) ص ٤٢٦، ٤٢٧. التفتازاني، التلويح، ج٢ ص١٦٧.

صور المحسوسات في أعضائها الظاهرة، وكذلك ارتسامها في شبكة الحس من الدماغ، وكذلك تخزينها في أماكن أخرى منه إنما هي أنشطة بدنية وليست نشاطاً عقلياً، وإن كانت ضرورية جداً لابتداء العقل نشاطه وانتقاله من مرتبة العقل الخالي من العلوم المستعد لاستقبالها إلى مرتبة العقل الفعال الذي استقبلها بالفعل[1]. ولهذا يجب عند اختبار الشخص لغاية تحديد مسؤوليته الجنائية أن يُتفطن لهذا الأمر، ولا يُركن في ذلك إلى الكشف عن قدراته في إدراك المحسوسات الجزئية وتخزينها واستحضارها عند الحاجة؛ لأن كل ذلك لا يدل على وجود العقل ولا على مستوى فاعليته. نعم قد يكون تخلف هذا النوع من الإدراكات كلياً أو جزئياً سبباً في تفويت القدرة لدى العقل في تحصيل العلوم الضرورية، ويعرف هذا بالنظر في هذه العلوم نفسها، فإن وجدت كان الشخص عاقلاً وإن كان عنده نقص في طائفة من الإدراكات الحسية، وإن لم توجد لم يكن عاقلاً وإن كانت حواسه الظاهرة والباطنة سليمة. ومع ذلك فإن العجز في الإدراك الحسي، وإن كان لا دلالة فيه على العجز في الإدراك العقلي، فإنه قد يكون عند العلماء المسلمين سبباً للإعفاء من المسؤولية الجنائية؛ وذلك كما إذا كان العجز في الإدراك الحسي سبباً لوقوع الإنسان في الخطأ أو الجهل أو النسيان، فتدرأ عنه العقوبة الكاملة، وقد يعاقب بعقوبة ناقصة كما في حالة الخطأ، وقد لا يُعاقب بأي منهما كما في بعض حالات الجهل والنسيان.[2]

ذلك هو المعيار الذي حدده العلماء المسلمون لمعرفة الحد المعتبر من العقل في التكليف ومنه المسؤولية الجنائية، وهو حيازة الإنسان على العلوم البديهية بالمعنى الذي تقدم بيانه. وهذا المعيار عينه هو الذي اتخذوه أيضاً في تحديد معنى الجنون أو النقص العقلي المانع من التكليف، حتى عرفوه بأنه اختلال في القوة المميزة بين

---

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٢ ص ٢٤٧. التفتازاني، التلويح، ج٢ ص ١٥٩.

(٢) ابن عقيل، الواضح ج١ ص٧١،٧٣. الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص ٣٥١. وله المنثور في القواعد، ج٢ ص ١٩. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص٤٣٠ وما بعدها.



الأمور الحسنة والقبيحة، المدركة للغائب من الشاهد أو المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها.[1]

ثم إن السبيل إلى معرفة حالة العقل عند إنسان ما هو النظر في تصرفاته الشاملة لأقواله وأفعاله، فإن كانت جارية على مقتضى تلك العلوم الضرورية كان ذلك الإنسان عاقلاً وإلا فلا. ومن الجدير بالذكر أن العلماء المسلمين لا ينظرون في تطبيق هذا المعيار إلى المعلومات النظرية التي يفصح عنها الإنسان محل الاختبار، ويرون أنها لا تدل دلالة كافية على وجود القدر الكافي من العلوم البديهية أو عدمه، وإن كانت بعض هذه المعلومات ثمرة لحصول بعض العلوم البديهية. ويقصدون بالمعلومات النظرية تلك المعلومات التي لا يتعلق بها عمل في ذاتها، وهي التي يكون المعلوم فيها موجوداً لا أثر لاختيار الإنسان في وجوده أو معدوماً لا أثر لاختيار الإنسان في عدمه، كمعرفة وجود الخالق، وعدم وجود شريك له سبحانه، ومعرفة طلوع الشمس من إبصار نورها بالرغم من عدم رؤية قرصها؛ فإن هذه المعلومات النظرية لم يتخذها العلماء مقياساً لوجود الحد المعتبر من العقل اللازم للتكليف والمسؤولية[2]؛ فلم يرتبوا على ذلك الحكم بجنون من يخالفها وإعفائه من المسؤولية، وإنما اعتبروا أفعاله مقياساً لذلك. ويقصد بأفعاله عندهم ما يقع تحت سلطان إرادته ويكون محلاً لاختياره. فإذا غلب على اختياراته أفعال الشر والضرر والقبائح والهيئات المذمومة والخبط العشوائي استدل من ذلك على غياب القوة المميزة عنده أو نقصها وغياب ما يلازمها من العلوم البديهية؛ إذ لو كانت موجودة لعرف الخير والشر والضار والنافع والحسن والقبيح، ولو عرف ذلك لكانت أغلب اختياراته العملية ملائمة لتلك المعرفة المنبثقة من العلوم البديهية[3]. والمقصود في كل ما تقدم من المعاني (الخير والشر والنافع والضار والحسن والقبيح) ما كان ثمرة

---

(١) التفتازاني، التلويح، ج٢ ص ١٦٧.

(٢) نفسه ج٢ ص ١٦٠.

(٣) النسفي، كشف الأسرار على المنار، ج٢ ص ٣١، ٤٦٧.

العلوم البديهية، وهي علوم يقينية لا تحتمل الانعكاس أبداً، ولا يدخل فيها ما كان محتملاً تختلف فيه الأنظار.

تطبيق معيار العلوم الضرورية على الأمراض العقلية والنفسية لتحديد أثرها في المسؤولية الجنائية:

الأمراض العقلية أو النفسية كلمة أعم من الجنون وإن كان أظهر أنواعها؛ لأن المنظور إليه فيها عجز الإنسان عن القيام بمصالحه وأغراضه وشؤونه كلياً أو جزئياً بسبب آفة تصيبه في قدراته العقلية أو النفسية. وهذا لا يقتصر على الجنون الذي هو عند علماء المسلمين اختلاف في القوة المميزة عند الإنسان يحول بينه وبين تحصيل العلوم البديهية التي تعتبر أساساً في سلامة اختياراته العملية كلها؛ فهو بلا شك أشد أنواع الإعاقات العقلية والنفسية، لأنه يرّد الإنسان بعد بلوغه إلى وضع يشبه وضعه في مرحلة الصبا أو الطفولة أو أقل من ذلك.

والآفات العقلية والنفسية التي تصيب الإنسان كثيرة ومتنوعة ومتداخلة في أسبابها وأعراضها وآثارها وكيفيات علاجها. وبالرغم من ذلك وجدنا أهل الاختصاص من علماء النفس وأطباء العقل قد وضعوا لكل منها اسماً خاصاً به يدل على مجموعة محددة من الأعراض. ثم صنفوا تلك الآفات إلى صنفين بالنظر إلى أسبابها؛ فأرجعوا مجموعة منها إلى أسباب نفسية، ومجموعة أخرى إلى أسباب عضوية. وباستثناء مجموعات قليلة من الأعراض التي اتفقوا على ربطها باختلالات عضوية،فقد اختلفوا في أكثر الأمراض من حيث نسبتها إلى الأسباب النفسية أو إلى الأسباب العضوية.[1]

والحقيقة أن المعيار السابق الذي تبناه علماء المسلمين واستعمله قضاتهم في مختلف العصور لمعرفة وجود الحد المعتبر من العقل للتكليف وتحمل المسؤولية لا

---

(١) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ ص ٥٧. والترج. كوفيل وزميلاه، الأمراض النفسية، ص٢٧ وما بعدها.



يحتاج إلى معرفة تلك التفصيلات ولا يتوقف في الجملة على معرفة العوامل والأسباب التي تنشأ عنها الأمراض العقلية والنفسية، ولا يعنيه ترجيح رأي على آخر في مجال تفسيرها. وإنما له علاقة بنوع معين من الأعراض التي تظهر على الإنسان قبل ارتكاب فعله الضار بالغير، وهي الأعراض التي لها دلالات قوية على حالة القوة العقلية لذلك الإنسان عند ارتكابه للفعل وقبله وقُبيله.(١)

ووفق هذا المعيار ينبغي على القاضي الذي تعرض عليه القضية - إذا شك في عقل المتهم - أن يستحضر أكبر قدر ممكن من أنشطة ذلك الإنسان وتصرفاته ابتداءً من الوقت الذي يقف فيه أمامه، ومروراً باللحظة التي وقع فيها الفعل العدواني، ورجوعاً إلى الوراء في الساعات والأيام والأشهر الماضية، حتى يحس القاضي من نفسه كأنه كان يعيش مع ذلك الشخص ويرافقه في فترة كافية من عمره متصلة بالفعل الذي قام به. ويعتمد في ذلك على شهادات الشهود من أقاربه وزملائه وأصدقائه والذين حققوا معه، وعلى ملاحظاته أثناء رؤيته له واستجوابه. وينبغي أن يكون هدفه من استشهاد الشهود معرفة التصرفات التي صدرت عن ذلك الشخص، فلا يلتفت إلى أحكام الناس عليه، وإنما يكون همه من وراء استشهادهم هو الوصول إلى حقيقة ما كان يفعله من الأفعال ويقوله من الأقوال ويظهر عليه من الأحوال والهيئات، وأن ذلك وقع منه بالفعل. ثم يقوم بتحليل ذلك كله، ليكتشف منها الاختيارات العملية لذلك الإنسان؛ فإن كانت ملائمة لما تقدم ذكره من العلوم الضرورية أو البديهية حكم بعقله ومسؤوليته، وإلا حكم بقصوره العقلي وإعفائه من المسؤولية.

---

(١) يقول حافظ الدين النسفي (ثم أصل العقل يُعرف بدلالة العيان؛ وذلك بأن يختار المرء ما يكون أنفع له في أمر دنياه أو عقباه، ويعرف مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره. وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بأن ينظر في أفعاله؛ فإن كانت على سنن واحد كان معتدل العقل، وإن كانت متفاوتة كان ناقص العقل، وأحوال البشر تتفاوت في كمال العقل: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ج٢ ص٤٦٧.

ولكن هل يعني التزام هـذا المعيـار في معرفـة الحالـة العقليـة للمـتهم إهمـال المعطيات الطبية في هذا المجال؟

والجواب على هذا السؤال هو النفي قطعاً؛ لأن هذا المعيار في تفـصيلاته التـي عرضها العلماء المسلمون مبناه على النظر والتجارب، وليس عـلى نـصوص شرعيـة تفصيلية؛ إذ ليس في هذا الموضوع من النصوص سوى ما ورد عن الرسول ﷺ مـن رفع القلم عن المجنون، وفي بعض الروايـات عـن المعتـوه[1]، وسـوى مـا ورد مـن استفسار النبي ﷺ عن الحالة العقليـة لـشخص أقـر بـالزنى، وذلـك بـسؤال أهـل عشيرته عن عقله، وما ورد من بحثه ﷺ عن وجود بعض الأسباب التي قد تـؤدي إلى ضعف العقل عند المتهم، كشرب المسكر ونحوه[2]. وأمـا مـا أورده العلـماء مـن بيان المعيار وكيفية تطبيقه فمبناه على النظر والتجربـة. والمعطيـات الطبيـة مـن هـذا القبيل. ومن جهة أخرى فإن مما تقرر أن المقصد الشرعي العام للقـضاء هـو تحقيـق العدالة بين الناس، وهذا يقتضي استحضار كـل وسـيلة توصـل إلى الحـق ومعرفـة الواقع، ووجوب النظر في جميع القرائن التي يمكن أن تسهم في تحقيق هـذا الهـدف، وحيثما ظهر الحق وجب اتباعه مهما كانت الوسائل إلى ظهوره[3]. وهذا يوجب على القاضي أن يأخذ بعين الاعتبـار معطيـات أهـل الاختـصاص إذا كانـت تـساعد في الكشف عن الواقع وتيسر الوصول إلى الحكم العادل.

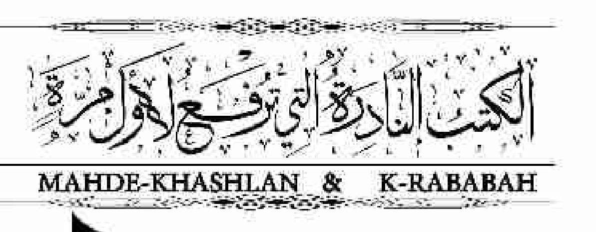
وفي رأيي أنه يمكن الاستفادة من معطيات الطـب العقـلي والنفـسي لتكميـل النقص الذي قد يكشف عنه التطبيق في ذلك المعيار الذي وضعه العلماء المـسلمون، وذلك في الحالات الآتية:

---

(١) رواه البخاري وأبو داود وغيرهما: انظر: ابن حجر، فـتح البـاري بـشرح صـحيح البخـاري ج١٢ ص١٢٠. الخطابي، معـالم الـسنن، ج٣ ص ٣٠٩، ٣١٠. الهيثمـي، مجمـع الزوائـد، ج٦ ص ٢٥١، ٢٥٢. الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ج٤ ص ١٦٢.

(٢) الخطابي، معالم السنن، ج٢ ص ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢١. الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧ ص ٢٦٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية ص ١٩.



أ- عند ضعف البيانات والمعلومات التي يحصل عليها القاضي من استنطاق الشهود حول تصرفات المتهم، إما لقلتها وإما بسبب تناقضها فيما بينها أو لأي سبب آخر.

ب- عندما يُعزى - بحسب الظاهر - تغير الحالة العقلية عند المتهم إلى حادث طارئ يكون له في العادة مثل هذا التأثير كصدم أو ضرب أو شرب مسكر ونحو ذلك، ثم تقع الجناية على إثره، دون مرور فترة كافية بينهما لوقوع التصرفات منه ورؤية الناس لها.

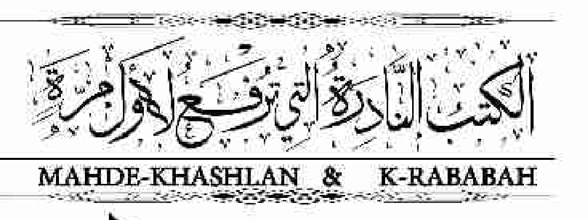
ج- كذلك يمكن الاستعانة بخبراء النفس والعقل في تحليل البيانات الحاصلة من شهادات الشهود وغيرهم عن تصرفات المتهم، وتصميم اختبارات محددة تساعد في ذلك التحليل.

ومع ما تقدم فإن الاستعانة بمعطيات الطب العقلي والنفسي ينبغي أن يُحكم حدودها أمر آخر غير مجرد الحاجة، وهو مدى القيمة العلمية لهذه المعطيات، من حيث كونها مبرهنة وموثوقة ومتفقاً عليها بين أهل الاختصاص، أو أنها مجرد فرضيات أو نظريات مختلف فيها. فإن كانت من النوع الثاني فمن التساهل الاعتماد عليها في وصف الحالة العقلية للإنسان، وبخاصة إذا كانت متناقضة مع بعض تصرفاته وأفعاله التي ثبتت عنه بصورة سليمة. والرأي عندي أن يميز بين نوعين من الأمراض العقلية والنفسية: الأول يشمل الأمراض التي ترجع إلى أسباب عضوية وغدت هذه الأسباب معروفة عند أهل الاختصاص، وكذلك ارتباطها بتلك الأسباب صار مؤكداً عندهم، كالخرف والتخلف العقلي والصرع وتلف الدماغ في بعض أجزائه أو أنسجته، أو اضطراب الغدد أو الاختلال الكيميائي في المخ ونحو ذلك، مما يمكن ملاحظته بوسائل طبية. ومع أن حجم هذا النوع من الأمراض العقلية ما زال هو الأقل، إلا أنه يزداد بالتقدم العلمي. ومهما يكن الأمر فإن هذا النوع من الأمراض هو الذي يمكن أن تكون المعطيات الطبية فيه معتبرة ومتممة لمعيار الفقهاء والأصوليين.

والنوع الثاني هو ما يُطلق عليه في الغالب اسم الأمراض النفسية، والتي هي عبارة عن مجموعات من الأعراض الشاذة المتلازمة، حيث أطلق على كل مجموعة منها اسم معين، ولم يستطع أهل الاختصاص ربطها بأسباب عضوية بصورة مؤكدة، وإنما أرجعوها إلى أسباب نفسية أو أسباب عضوية خفية لم تظهر لهم[1]. فالمعطيات حول هذا النوع من الأمراض لا أرى أنها تصلح لأن تكون أساساً لتحديد المسؤولية، ولا لأن تكون متممة لمعيار العلوم الضرورية ولا معارضة له، ويمكن اعتبارها في حالة واحدة وهي أن تكون مؤكدة لنتائج ذلك المعيار؛ إذ ما دام أهل الاختصاص من علماء النفس وأطبائها عاجزين عن اكتشاف أسباب عضوية لتلك الأمراض تكون منتجة لها لا محالة، فإن اعتمادهم في تفسيرها سيظل على توقعات واحتمالات نظرية لا تصلح في مجال القضاء لبناء الأحكام الخطيرة عليها، ومنها إدانة المتهمين وتبرئتهم، فيجب إسقاطها. ولا يبقى معنا من هذه الأمراض سوى أعراضها. فإذا كان لابد من النظر إلى الأعراض لمعرفة حالة المتهم العقلية، فأصلح ما ينظر إليه منها هو ما ذكره علماء المسلمين مما يكشف عن ملائمة تصرفات الشخص للعلوم البديهية التي لا تخلو عنها نفس عاقلة، وإلا فإن الاعتماد على تلك التوقعات والاحتمالات سوف يخلط الحابل بالنابل، ولا يُعرف مسؤول من معذور؛ إذ لا يكاد إنسان يخلو من أسباب تربوية بعيدة أو قريبة تضخم عنده أو توهن بعض مكونات شخصيته، مما ينتج انحرافات سلوكية. ومما يبعث على العجب أن أكثر علماء النفس وأصحاب نظرياتها المرتكزة على تفسيرات نفسية غير عضوية لا يؤمنون بغير العنصر المادي في البنية الآدمية، وهو الجسد، فينسبون إليه مختلف الأنشطة الإنسانية سواء أكانت مادية أم معنوية بحتة كالأفكار والمشاعر، ولا يؤمنون بالروح التي ينفخها الله في الإنسان وهو جنين في بطن أمه. لكنهم ينسون

---

(١) والترج كوفيل وزميلاه، الأمراض النفسية، ص ٤٤، ٤٧. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص١٧٤ وما بعدها.



ذلك المنهج الذي اعتمدوه في مقام تفسيرهم للأمراض النفسية وعلاجها، فيتكلمون في هذا المقام عن النفس وتشريحها، ودوائر الشعور وما تحت الشعور واللاشعور والأنا والأنا الأعلى والجهد النفسي وغير ذلك من الأسماء[1]، بعيداً عن معتقدهم الأول؛ وإلا فإنه إذا كان كل تصرف يصدر عن الإنسان يرجع إلى العنصر المادي فيه - كما قالوا أولاً - لم يكن أمامهم سوى أن يُفسروا كل مرض بخلل في ذلك العنصر المادي؛ لأن حالة الأثر تعكس حالة المؤثر.

ومن الجدير بالملاحظة أن المعيار الذي اعتمده العلماء المسلمون لتحديد الحالة العقلية للمتهم ومسؤوليته الجنائية لا يستلزم تبين خلل عضوي في الإنسان. وإنما يعتمد على تحليل تصرفات المتهم بعد استحضارها بالوسائل المختلفة، فإذا كانت البيانات المستحضرة حول تصرفاته كافية، وكانت هذه التصرفات واضحة في دلالتها على التزامه للعلوم البديهية اعتبر عاقلاً ومسؤولاً، مهما قيل عن وجود خلل عضوي عنده. وأما إذا كانت تلك البيانات تدل بصورة واضحة على عدم الملائمة لمقتضى البديهيات حكم بأنه غير عاقل، ولا يُنظر إلى أي ادعاء بعد ذلك مفاده أن المتهم ليس فيه أي مرض عقلي أو نفسي. فالعبرة بدلالة تصرفاته ما دامت بياناتها كافية.

وأما إذا كانت المعلومات المستحضرة عن تصرفات المتهم قبل وقوع الجريمة وقبيلها غير كافية أو متناقضة وثارت شكوك حول الحالة العقلية لذلك الشخص أو أثيرت وجب الرجوع إلى المعطيات الطبية المستندة إلى مقدمات متفق عليها، وهي الحالة الصحية العضوية بجميع أبعادها. ولا ينبغي الرجوع إلى المعطيات المبنية على مقدمات غير عضوية أو مختلف فيها. ولا أجد في نفسي شيئاً في تقرير ذلك في جانب إثبات المسؤولية الجنائية. وأما في جانب الإعفاء منها فكذلك إذا كانت المعطيات الطبية من النوع الأول؛ فتعتبر للإعفاء إذا تعذر تطبيق معيار العلوم البديهية. وأما النوع الثاني فلا تعتبر في جانب الإعفاء الكامل من المسؤولية الجنائية، ولا لتخفيفها

---

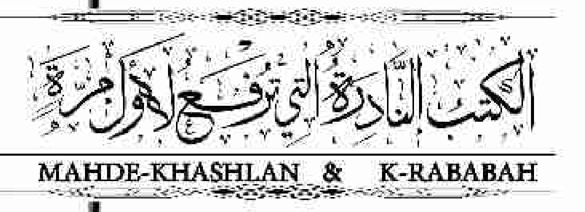
(١) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ٤٧.

في الجرائم الواقعة على حقوق العباد كالقتل والجرح والضرب والشتم. ولكـن هـل يمكن اعتبارها شبهة في الجرائم الواقعة على حقـوق الله تعـالى، وبخاصـة الحـدود، فتدرأ العقوبة الكاملة وتخفف المسؤولية إلى استحقاق عقوبة أخف ليس فيها إتلاف للجسد لا كلياً ولا جزئياً، وهي العقوبة التي تـسمّى عنـد الفقهـاء تعزيـراً؟ الأمـر محتمل في بعض الأمراض النفسية وفي حدود معينة. ولـيس عنـدي مـن الأدلـة مـا يؤهلني للجزم بالإمكان أو عدمه إلا عمومات قـد يُـساء تطبيقهـا إذا تُوسـع فيهـا كقاعدة درء الحدود بالشبهات وما نسب إلى الرسول ﷺ من قوله «ادرؤوا الحـدود عن المسلمين ما استطعتم، فمن وجد له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطـئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة». [1]

مدى الإعفاء من المسؤولية الجنائية في الإعاقة العقلية:

لا خلاف بين الفقهاء في إعفاء الجـاني المعـاق عقليـاً مـن المـسؤولية الجنائيـة؛ بمعنى أنه لا يقع تحت طائلة أي نوع من أنـواع العقوبـات. إلا أن هـذا لا يعنـي أن الفعل الذي يقوم به ذلك المعاق يحوز وصف الإباحة، بل يبقى يوصـف بأنـه ضـار تجب الوقاية من أمثاله، ويجب تـرميم آثـاره والتعـويض عنـه بـما لا يتعـارض مـع الإعفاء من المسؤولية الجنائية. والفرق بين الفعل المباح والفعل غير المباح مما يصيب الآخرين أن الأول يقع على شخص يستحقه والثاني يقع على شـخص لا يـستحقه؛ ولا شك في أن من يـصيبهم أذى المجـانين ومـن في حكمهـم لا يـستحقون ذلـك؛ فالفعل يبقى موصوفاً بعـدم الـشرعية وإن أعفـي الفاعـل مـن المـسؤولية الجنائيـة

(١) رواه الترمـذي وذكـر أنـه قـد روي موقوفـاً وأن الوقـف أصـح ، صـحيح الترمـذي مـع عارضـة الأحوذي، ج٦ ص ١٩٨، ١٩٩. ورواه ابن ماجه بلفظ (ادفعوا الحـدود ومـا وجـدتم لهـا مـدفعاً) وإسناده ضعيف وأصح ما روي في هذا المعنى قول عبد الله ابن مسعود (ادرؤوا الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم)، وقال الشوكاني: وما في الباب وإن كان فيه المقال المعـروف فقد شد من عضده ما ذكرناه؛ فيصلح بعد ذلك للاحتجاج به على مشروعية درء الحدود بالشبهات المحتملة، لا مطلق الشبهة، نيل الأوطار، ج٧ ص ٢٧٢.



لأسباب شخصية، بينما الفعل المباح يكون مشروعاً بغض النظر عن حالة فاعله، كما في الفعل الذي يقتضيه الدفاع المشروع. ويترتب على هذا التحديد لطبيعة فعل المعاق عقلياً ما يأتي:

أ- أن إعفاء المعاق من المسؤولية الجنائية لا يُسقط حق المعتدى عليه في التعويض عما أصابه من الخسائر المادية[1]. ويرى معظم الفقهاء المسلمين أن التعويض يؤخذ من مال الفاعل إذا كان الفعل الضار قد وقع على المال، ويؤخذ من عاقلة الفاعل إذا وقع الفعل على النفس ووجبت الدية أو بعضها مما لا يقل عن ثلثها؛ وذلك من باب التعاون بين الأقارب في تحمل التبعات المالية؛ وإنما شرع الإسلام هذا الترتيب توفيقاً بين المصالح المتعارضة وتحقيقاً للعدالة بين الناس؛ إذ الأصل أن التعويض يجب على المتسبب بالضرر بحسب ما تقتضيه العدالة من وجوب رد الأوضاع الحقوقية إلى ما كانت عليه قبل وقوع الفعل غير المشروع، وهذا فعل غير مشروع صدر عن عضو في المجتمع بحكم إنسانيته، وهو ممن تجب له الحقوق، فتؤخذ منه إذا تعلقت به أسبابها؛ فإذا أخذ مالاً بغير حق له على المالك وجب رده إلى صاحبه إن كان قائماً، وضمانه على من أخذه إذا كان غير قائم.[2]

ب- إذا اعتدى المعاق عقلياً على شخص وكان بإمكان هذا الشخص أن يدفع ذلك المعاق فله ذلك، ويباح له أن يفعل ما تقتضيه ضرورة الدفع من غير زيادة، فإن اندفعت بالهرب منه لم يجز إيذاؤه عند فريق من الفقهاء، فإن لم يتمكن من الهرب جاز له دفعه بالحد الأدنى اللازم من الأذى، فإن لم يتمكن من دفعه إلا بقتله ففعل

(١) الكاساني، البدائع ج٧ ص ٢٥٢. الباجي، المنتقى ج٧ ص ٧١. قليوبي على المحلي على المنهاج، ج٤ ص١٠٥. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص٥٩٤، ٦٠١. أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة، ص ٤٠٠.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٩ ص ٥٠٤. أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة، ص٤٠٠.

ذلك لم يكن عليه شيء من المسؤولية الجنائية بلا خلاف[1]. ولا يعتبر هذا خروجاً على القاعدة ولا من باب تحميل المسؤولية الجنائية لغير العاقل، ولكنه تطبيق لقاعدة الضرورة. ومن هذا القبيل أيضاً كف المعاق عن الأفعال الضارة الأخرى إذ ضبط متلبساً بها، ككفه عن الزنى أو السرقة أو شرب الخمر أو قطع الطريق او غير ذلك؛ فيجوز كفه بالحد الأدنى الذي يمنعه من الاستمرار في أفعاله؛ ولذلك لم يشترط الفقهاء العقل ولا البلوغ في المحتسب عليه؛ فأجازوا ممارسة منع المنكر على المجنون والصغير، وإنما اشترطوهما في المحكوم عليه أمام القضاء[2]. ولكن هل يجب الضمان على قاتل المجنون دفاعاً عن النفس؟

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم وجوب الضمان؛ لأن دفاع الإنسان عن نفسه أو عرضه أو ماله إما واجب أو مباح، ولا يمكن أن يترتب على الإنسان ضمان بسبب قيامه بواجب أو مباح، ولا فرق في ذلك بين مهاجم عاقل أو غير عاقل[3]. وذهب الحنفية إلى وجوب الضمان إذا كان الهاجم (أو ما يسمونه بالصائل) غير عاقل؛ لأنه غير مسؤول عن أفعاله، وفعله لا يُسمى جناية، وإنما جاز دفعه على سبيل الرخصة والاضطرار، فلا تجب عقوبة دنيوية ولا أخروية، ولكن يجب الضمان؛ كالمضطر إلى أكل طعام غيره لإحياء نفسه يأكله ويضمنه[4]. والظاهر وجود فرق بين المضطر لاستهلاك طعام غيره وبين المضطر إلى قتل مهاجمه؛ لأن صاحب الطعام ليس سبباً

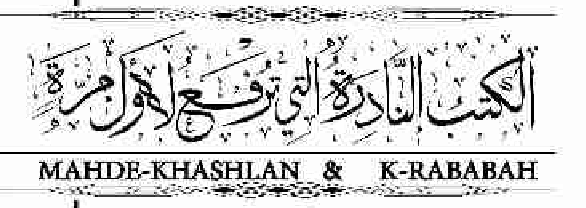
---

(١) القرافي، الفروق ج٤ ص٢٥٦. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١ ص ١٢٢. ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج٢ ص ٣٥٦، ٣٥٧. الشيرازي، المهذب، ج٢ ص٢٢٥. المحلي على المنهاج وحاشية قليوبي وحاشية عميرة، ج٤ ص ٢٠٦، ٢٠٧. عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الاسلامي، ج١ ص٤٧٦. الموسوعة الفقهية، ج٢٩ ص١٠٦، ١٠٧.

(٢) المراجع نفسها. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢ ص ١٢٢٣.

(٣) الباجي، المنتقى ج٧ ص ٧١. الشيرازي، المهذب، ج٢ ص ٢٢٥. المحلي على المنهاج وحاشية قليوبي وحاشية عميرة، ج٤ ص ٢٠٦. ابن قدامة ، المغني ج١٠ ص ٣٥١. الموسوعة الفقهية ج١٧ ص١٠٦.

(٤) المرغيناني، الهداية ج٤ ص ١٢٢. ابن قدامة، المغني ج١٠ ص ٣٥١.



في وقوع المضطر في حالة الاضطرار، خلافاً للمضطر إلى قتل الصائل عليه؛ حيث يكون هذا الأخير هو الخطر بعينه. وحتى لو وجب عليه ضمان لأمكن القول: إنه خسارة وقعت عليه وتسبب بها المعاق عقلياً، وهو يضمن ما يتسبب به من خسائر مادية للآخرين، فمقتضى هذا رجحان ما ذهب إليه الجمهور.[1]

ج- كذلك يترتب على التحديد السابق لطبيعة الأفعال الضارة التي تصدر عن المعاقين عقلياً أن شركاءه في هذه الأفعال لا يستفيدون من الإعفاء الذي يكون للمعاقين ويحملون المسؤولية كاملة ما داموا عقلاء بالغين وغير مكرهين؛ لأن الفعل الذي شاركوا فيه ليس مباحاً في ذاته، وإنما أُعفي المعاق من المسؤولية عنه لسبب في شخصه، وليس في فعله.[2]

د- وبناء على ذلك التحديد لجنايات المعاقين عقلياً وأنها تظل أفعالاً غير مشروعة في ذاتها كان من حق المجتمع أن يتخذ من الاحتياطات التي تحول دون وقوع مثل هذه الأفعال في المستقبل إذا كان وقوعها متوقعاً من بعض أولئك المعاقين؛ فإن المفاسد المتوقعة كالواقعة عند الفقهاء[3]؛ فيكون اتخاذها من باب دفع الضرورة ويجب أن تُقدر بقدرها، فلا يبالغ فيها، فتخرج عن طبيعتها ومقاصدها.

طروُّ الإعاقة العقلية على الجاني بعد الجناية:

إذا طرأت الإعاقة العقلية المانعة من المسؤولية الجنائية على الجاني بعد ارتكاب الجريمة، فهل لهذه الإعاقة الطارئة أثر في رفع المسؤولية الجنائية عنه؟ ذهب فقهاء

---

(١) انظر قريبا من هذا: ابن قدامة، المغني ج١٠ ص ٣٥١.

(٢) هذا قول المالكية والشافعية والحنابلة في رواية لكن الحنفية والحنابلة في الصحيح يقولون بعدم وجوب القصاص على أي من الشركاء في القتل إذا كان أحدهم غير مكلف لوجود الشبهة في تحديد من كان فعله سبباً في زهوق الروح، الباجي، المنتقى ج٧ ص٧٢. ابن قدامة، المغني ج٩ ص٣٧٥. الموصلي، الاختيار ج٥ ص ٢٨. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١ ص٣٦٤.

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام ج١ ص ٩٨. الزركشي، المنثور ج١ ص ٣٤٨.

الحنفية والمالكية إلى القول بارتفاعها عن الجاني من وقت طروٍّ إعاقته إذا وقع اليأس من شفائه، لأن تنفيذ العقوبات من باب التكليف، وشرطه العقل كما تقدم، فلا تنفذ على مجنون[1]. غير أن الحنفية استثنوا من ذلك حالة ما إذا طرأت الإعاقة العقلية بعد ارتكاب جريمة القتل الموجبة للقصاص، وكان طروها بعد تسليم الجاني إلى أهل القتيل لتنفيذ القصاص عليه؛ لأن التسليم جزء من التنفيذ، وبه يتم الحكم القضائي، فيكون العارض طرأ بعد تمام القضاء، بخلاف طروه على القاتل قبل التسليم، حيث لا يكون الحكم القضائي قد تم؛ لأن تمامه بالتسليم، فيؤثر العارض في هذه الحالة[2]، والمالكية لم يقولوا بهذا الاستثناء، وإنما عمموا الحكم بارتفاع المسؤولية الجنائية ما دام القصاص لم ينفذ بالفعل.[3]

وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم ارتفاع المسؤولية الجنائية بطروء الإعاقة العقلية بعد ارتكاب الجريمة، سواء أكان ذلك قبل التحقيق والقضاء أم كان بعدهما؛ لتوفر الشروط عند وقوع الجريمة، وثبوت المسؤولية عند ذلك، فلا ترتفع كما لو جن الشهود بعد الشهادة. ثم استثنى أصحاب هذا القول الحالات التي تثبت فيها الجناية بإقرار الجاني ويكون الشرط في ثبوتها استمرار بقاء الجاني على إقراره حتى تمام التنفيذ، وهي جرائم الحدود في الجملة، فقالوا بارتفاع المسؤولية الجنائية في هذه الجرائم إذا جُن الجاني بعد ارتكابها لقيام شبهة الرجوع عن الإقرار[4]. والحق وجود فرق بين جنون الجاني وجنون الشهود؛ حيث لا يتعلق تنفيذ الحكم بهم، وينتهي دورهم بمجرد تمام شهادتهم بخلاف الجاني؛ فالأقرب هو القول الأول؛

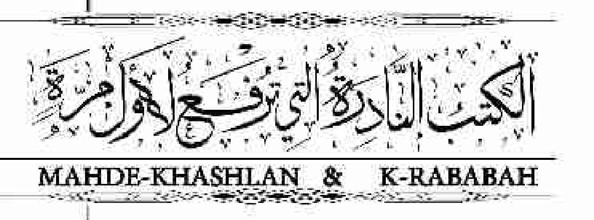
---

(١) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي ج١ ص ٥٩٧. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة ص ٤٣٤، ٤٣٥.

(٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي، ج١ ص ٥٩٨، ٥٩٩. أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة، ص ٤٣٤، ٤٣٥.

(٣) انظر المرجعين نفسيهما ومحمد كمال الدين إمام ، المسؤولية الجنائية، أساسها وتطورها، ص٣٠٦.

(٤) المراجع نفسها.



لتخلف معظم المقاصد الشرعية من تنفيذ العقاب في مثل هذه الحالة؛ فلا يحقق تنفيذه تأديباً للجاني ولا زجراً له، ولا للناس لتفهمهم سبب سقوط العقوبة. وفي حالة القتل لا يحقق القصاص إذا نُفذ على المعاق عقلياً هدفه في شفاء غيظ أهل المجني عليه؛ إذ تأبى الفطرة السليمة التشفي بإيقاع العقاب على مجنون. هذا وفي حالة القتل العمد يرى أصحاب القول الأول استبدال الدية بالقصاص، ونرى أن تكون الدية في هذه الحالة من مال الجاني نفسه وليس على عاقلته؛ لأن ما قام به كان قتلاً عمداً بلا خلاف، وطبيعته لا تتحول بما يحدث بعد ذلك للقاتل، وفي العمد إذا سقط القصاص وجبت الدية من مال القاتل وليس من مال عشيرته.[1]

(١) ابن قدامة، المغني ج٩ ص ٥٠٣.

المبحث الثاني

الإرادة

تلك هي الركيزة الأولى التي تقوم عليها المسؤولية الجنائية، وهي العقل وأما الركيزة الثانية التي لا بد منها أيضاً فهي الارادة، فالعقل والإرادة شرطان لقيام تلك المسؤولية، ولا توجد إلا بتحققهما كليهما.

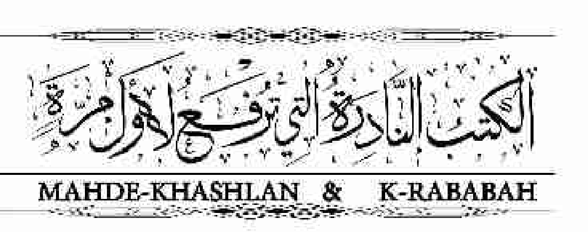
والإرادة في اللغة هي طلب الشيء واختياره[1]. وقد عرفها بعض العلماء بأنها نزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل[2]. ونقصد بها قدرة الإنسان على اختيار أحد الاحتمالات الممكنة لأوضاع فعل معين. والمظهر التطبيقي لهذه القوة يسمى القصد، وهو توجيه النفس إلى واحد من تلك الاحتمالات الممكنة.

وهذه القدرة من حيث أصلها موجودة في كل إنسان حي، ولكن الإسلام لا يعتبر إرادة غير العاقل من الناس، وإن كان له نوع منها؛ لأن توجهه النفسي لا يكون مبنياً على تقدير عقلي. وعلى هذا فإن كل خلل في العقل يضعفه إلى ما دون الحد المعتبر في التكليف يترتب عليه فقدان شرط الإرادة، لكن العكس غير لازم؛ فإن توفر العقل في الإنسان لا يقتضي دائماً وجود الإرادة عنده؛ فقد تعرض للعاقل عوارض تذهب إرادته أو تضعفها مع كمال عقله.

---

(١) الفيومي، المصباح المنير. الكفوي، الكليات، ج١ ص ١٠٢.

(٢) الكفوي ، الكليات ج١ ص ١٠٢، ١٠٣ وفيه تعريفات أخرى للإرادة والتمييز بينها وبين الألفاظ ذات الصلة بها. وانظر في تعريفات الإرادة: عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين ص٢٢٢، ٢٢٣. علي الشرفي، الباعث وأثره في المسؤولية الجنائية ص ٢٧٢. محمد كمال الدين إمام ، المسؤولية الجنائية، أساسها وتطورها ص ٣٠٠.



وأبرز ما يذكره علماء الفقه والأصول من هذه العوارض ثلاثة هي: الإلجاء والإكراه والاضطرار[1]. ويقصد بالإلجاء أن لا يجد الشخص مندوحة عن الفعل مع حضور عقله؛ كمن شد وثاقه، وألقي على شخص فقتله بثقله. والإكراه والاضطرار كلاهما أن لا يجد الشخص مندوحة عن الفعل الذي قام به سوى وضع يصيبه فيه من الأذى أكثر من أذى ذلك الفعل. والفرق بينهما أن الإكراه يكون من إنسان آخر، والاضطرار يكون من قوة قاهرة أو آفة سماوية لا صنع للإنسان فيها. ولا خلاف في عدم مسؤولية الإنسان الجنائية في هذه الحالات سوى في صورة القتل العمد الذي يقع تحت الإكراه أو الاضطرار؛ حيث رأى فريق من الفقهاء وجوب القصاص على القاتل؛ لا من حيث عدم تأثير الإكراه والاضطرار في رفع المسؤولية، ولكن من حيث إن القاتل آثر نفسه على غيره[2]. وفي هذا المقام؛ حيث البحث عن المسؤولية الجنائية للمعاقين عقلياً ونفسياً، لا داعي لتفصيل الكلام عن تلك العوارض سوى النظر إلى المعنى العام الذي من أجله اعتبرت موانع للمسؤولية الجنائية، وهو تعطيل قوة الإرادة أو الاختيار أو إضعافها إلى درجة كبيرة. فهل يوجد هذا المعنى في حالات الإعاقة العقلية أو النفسية؟

لا شك في أن المعاق عقلياً أو نفسياً إذا كانت إعاقته من شأنها تراجع القوة المميزة عنده إلى ما دون الحد المعتبر في التكليف فلا تعتبر إرادته كما تقدم. ويبقى التساؤل المذكور بشأن نوع من المعاقين يعتبرون عقلاء في المعيار الذي تقدم تفصيله، ويفهمون الخطاب، ويعرفون طبيعة أعمالهم ويدركون نتائجها ولكنهم لا يستطيعون أن يضبطوا سلوكهم، فيقترفون الجريمة تحت ضغوط نفسية لا يستطيعون مقاومتها، كما في المرض المسمى بجنون الاضطهاد؛ حيث يحاول المصاب

(١) الزركشي، البحر المحيط ج١ ص ٣٥٥.

(٢) المرجع نفسه.

به الانتحار أو قتل من يتوهم أنه يضطهده ويريد قتله[١]. وكما في المرض المسمى بهوس الإحراق حيث يجد المصاب به نفسه مدفوعاً بدوافع نفسية داخلية لإحداث الحرائق. وكما في المرض المسمى بهوس السرقة، ونحو ذلك مما جمعه بعض علماء النفس تحت مصطلح (الجناح المزمن)[٢].

ولهذا المرض عند أهل الاختصاص علامات أهمها السلوك العدواني المستديم والانحراف السلوكي الذي لا يرجى إصلاحه بعقاب ولا تعليم ولا علاج، والأنانية وعدم الإخلاص لغير الذات، ونقص في القيم الأخلاقية، والاتصاف بالرذائل وأهمها الكذب والخداع وعدم الأمانة وعدم المبالاة وتبلد العواطف والاندفاع إلى العدوان أو اقتناص اللذات السريعة وعدم الاستفادة من أخطاء الماضي[٣]. وفي وصف المصابين بهذا المرض يقول شيلدون كاشدان في كتابه (علم نفس الشواذ): «ولهذه الطائفة ينتمي رجل العصابات ومروج المخدرات والقواد. على أن القاسم المشترك الذي يكمن وراء سلوكهم جميعاً هو اتجاه اللامبالاة والانسلاخ نحو سائر الناس الآخرين. كما أن هذا الاتجاه يتجلى كما تتجلى الصورة في المرآة في النظرة التجارية البحتة عند القواد إلى البغايا اللاتي يتعامل معهن، وفي الانسلاخ البارد عند مروج المخدرات نحو من دمرهم الإدمان ممن يعتمدون عليه، وفي عدم اكتراث رجل العصابات بأولئك الذين يسطو على ما قضوا حياتهم في

---

(١) عبد الرحمن العيسوي، علم نفس الشواذ ص ١٤، ١٥ عبد الحكم فوده وسالم الدميري، الطب الشرعي ص ٥٤٧. أكرم نشأت ابراهيم، بحث أثر العلل النفسية في المسؤولية الجنائية من كتاب (حكم المريض نفسيا أو عقليا في التطبيق الجنائي الاسلامي)، ص ٢٧.

(٢) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ٧١، ٧٣. عبد الرحمن العيسوي ، علم نفس الشواذ ص٢٢،٢٣. محمد شحاتة ربيع وزملاه ، علم النفس الجنائي، ص ٢٣٩، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠١.

(٣) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ ص ٧١. يوسف ميخائيل أسعد ، قوة الإرادة ص ١٥٣ وما بعدها. عبد الستار ابراهيم ، علم النفس الإكلينيكي،ص ٥٩، ٦٠. والترج. كوفيل وزميلاه ، الأمراض النفسية ص١٩٥ وما بعدها. صالح بن ابراهيم ، التدين علاج الجريمة ص ٨٩. ريتشارد م. سوين ، علم الأمراض النفسية والعقلية ص ٤٣٨ وما بعدها.



ادخاره. أي أننا نفتقد في هذه الطائفة أدنى درجة من التعاطف والتراحم والدفء الإنساني التي نجدها في أكثر أفراد البشر. ومع ذلك فإن هذه الاتجاهات غير الاجتماعية من النوع الذي وصفناه ليست مقصورة على القوادين ومروجي المخدرات ورجال العصابات، وإنما هي موجودة كذلك بين عدد من المحترمين مثل بعض من لا خلاق لهم من المحامين والأطباء ورجال الأعمال الذين يضحون بصالح عملائهم وأعوانهم في مقابل حاجاتهم الأنانية.. »[1]

ومثل هذه الطائفة طائفة أخرى هي طائفة الشواذ جنسياً؛ حيث يرى بعض علماء النفس أن سلوكهم الشاذ يكون نتيجة دوافع نفسية داخلية لا يستطيعون لها دفعاً ولا يجدون منها مهرباً[2]. وطائفة ثالثة هي طائفة المعتمدين على العقاقير التي تسبب الإدمان وتحطم الشخصية وتسلخها من الواقع لتصل بها إلى كثير من الانحرافات. ويطلق علماء النفس على الأعراض السابقة اسماً جامعاً هو الاضطرابات السيكوباثية (السوسيو باثية)[3]. ويسميها بعضهم بالجنون أو البله الخلقي[4]؛ وهذه تسمية مضللة؛ لأن أهل الاختصاص يكادون يتفقون على أن هذه الأعراض ليست ملازمة لنقص القدرات العقلية. بل إن أكثر المصابين بها يكون على درجة كبيرة من المهارة في تفاعلاتهم الاجتماعية، كما أنهم يصلون بدرجاتهم

---

(١) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ ص ٧١.

(٢) كمال دسوقي، الطب العقلي والنفسي، الكتاب الأول ص ٣٥٩ وما بعدها. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص ٣٣٧ وما بعدها. ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية ص٥٠٦ وما بعدها. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٢٣٧.

(٣) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٤٦٤. شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص٧٠، ٧٤. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٢٣٧.

(٤) عبد الرحمن العيسوي، علم نفس الشواذ ص ٣٨٨. محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية، ص٣٦٩. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٢٣٦.

الذكائية إلى مستويات متوسطة أو فوق المتوسطة في اختبارات الذكاء المقننة. وهم يدركون في أكثر الأحيان كيفيات السلوك الصحيح.(١)

وأما تفسير هذه الأعراض نفسياً وطبياً فما زال في طور الفرضيات، ولم ترقَ إلى مستوى النظريات فضلاً عن الحقائق المبرهنات؛ فهناك فرضية ترجعها إلى الوراثة وأخرى ترجعها إلى تلف في الدماغ، وهنالك فرضية ثالثة أكثر رواجاً من سابقتيها ترجعها إلى قصور أو انحرافات في التعلم والتنشئة الاجتماعية، ينشأ عنه قصور في النمو الخلقي مما يؤدي إلى قصور في نمو ما نسميه بالضمير؛ مما يجعل هذا النوع من الناس في حال مستمرة من البلادة وعدم الاكتراث بالقيم الإنسانية المتعارف عليها، والدوران حول الذات، وفعل ما يحلو لها دونما التفات إلى أية ردود فعل اجتماعية.(٢)

وربما وجد من علماء القانون وغيرهم من يرى اعتبار تلك الأعراض النفسية موانع للمسؤولية الجنائية إذا كانت ناتجة عن اضطرابات عقلية تطغى على العقل والشعور.(٣)

أما في الإسلام فإن قاعدته العامة تقتضي ثبوت المسؤولية الجنائية لكل مجرم عاقل بالغ، بالمعنى الذي تقدم تفصيله للحد المعتبر من العقل، إلا إذا ثبت بوسائل

---

(١) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ، ص ٧٤. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص٢٥٧، ٢٥٨. عبد الرحمن العيسوي، علم نفس الشواذ، ص ٣٨٧. يوسف ميخائيل أسعد، قوة الإرادة، ص١٥٤.

(٢) والترج. كوفيل وزميلاه، الأمراض النفسية، ص ١٩٦، ١٩٨. يوسف مخائيل أسعد، قوة الإرادة، ص١٥٤.

(٣) كامل السعيد، الجنون أو الاضطراب العقلي وأثره في المسؤولية الجنائية ص ٤٩. أكرم نشأت إبراهيم، بحث أثر العلل النفسية في المسؤولية الجنائية من كتاب حكم المريض نفسيا أو عقليا في التطبيق الجنائي الإسلامي، ص ٣٥، ٣٦. مصطفى تركي، بحث «المجرمون الشواذ» من كتاب دراسات في علم النفس والجريمة، ص ١٢٨، ١٢٩.



الإثبات المعتبرة أن نشاطه الإجرامي الذي صدر عنه كان ثمرة أكيدة لضغوط تقع قبل الفعل ومتصلة به تجعل إرادته خاضعة كلياً لتلك الضغوط أو ضعيفة ضعفاً جسيماً بالمقارنة معها؛ ففي الحالة الأولى تكون إرادته عند الفعل الإجرامي كالعدم أي لا أثر لها بالكلية؛ وإن كان أصلها موجوداً عنده. ويمكن تسمية هذه الحالة بحالة انعدام الإرادة بالنظر إلى غياب أثرها بصورة كلية وقت صدور النشاط الإجرامي، وقد مثل لها العلماء المسلمون بمثالين:

الأول يعكس نوعاً من الضغوط الخارجية التي تقع على الإنسان، فيكون أمامها كالريشة في مهب الرياح العاتية، والقشة على سطح بحر هائج الأمواج، وهو ما ذكروه من شخص شد وثاقه وألقي على شخص فقتله بثقله[1]. والثاني يعكس نوعاً من الضغوط الداخلية المتكونة في داخل الإنسان، مما لا يستطيع دفعه، فيكون سبباً وحيداً لصدور النشاط عن ذلك الإنسان، وهو ناتج عن علل داخلية خارجة عن نطاق سيطرته، ومثلوا لهذا النوع بحركة المرتعش الذي تنشأ حركة بعض جوارحه بسبب أقوى من إرادته غطى عليها كلياً، وربما ألحق بعضهم بهذا النوع تلك الحالات التي تفقد الإنسان وعيه؛ حيث يفقد عقله وإرادته معاً، كما في حالة النوم والإغماء، فتنتفي مسؤوليته الجنائية في هذه الحالة أيضاً لغياب شرطيها. العقل والإرادة.[2]

وأما حالة الضعف الجسيم في الإرادة فإن الأمثلة التي يضربها الفقهاء للضغوط التي تحدث مثل هذا الضعف جميعها خارجي المنشأ، كضغط الإكراه القوي وضغط الاضطرار. ويجمعها أن فيها تهديداً كثيراً لواحدة من الضرورات

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ج١ ص ٣٥٩،٣٦٠.

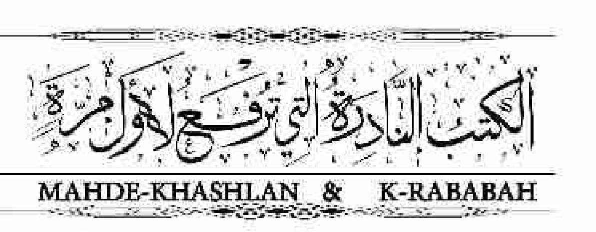
(٢) المرجع نفسه ج١ ص ٣٥٥. صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح وشرح التلويح ج٢ ص١٦٩، ١٧٠.

الخمس. ولم أر للفقهاء تمثيلاً لهذا النوع الذي يضعف الإرادة ضعفاً جسيماً بضغوط داخلية المنشأ في الإنسان.

ولكنني وجدتهم يصرحون بعدم اعتبار ضغوط الشهوات مهما كانت، ومهما كان خضوع الإنسان لها وفقدان إرادته بسببها؛ امتثالاً لما ورد في القرآن والسنة من إلغاء اعتبارها في تحديد مسؤولية الإنسان الدنيوية والآخروية، ولما ورد من النعي على من اتخذ إلهه هواه والذين اتبعوا الشهوات واتبعوا أهواءهم؛ يقول الشاطبي في الموافقات: «مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها وصعب خروجها منه؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين، وحال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه، حتى رضي بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى حتى قال تعالى ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية:٢٣] وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم:٢٣] وقال ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم ﴿١٤﴾﴾ [محمد:١٤]. وما أشبه ذلك. ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه حتى يكون عبداً لله؛ فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة من أجله وذلك باطل...»[1].

والهوى هو نزوع النفس إلى لذّاتها الزائدة على ما يقتضيه الحفاظ على الضرورات الخمس. ولا يكون محل تأثيم ولا مسؤولية إذا لم يحققه الإنسان في الواقع، وكذلك إذا لم يؤد الى معصية أو جريمة وإن تحقق في الواقع، وعندها يظل في دائرة العفو. فإذا تحقق في الواقع في صورة معصية أو جريمة كان صاحبه مسؤولاً

(١) الشاطبي، الموافقات ج٢ ص ١٥٣.



مهما كانت قوة ذلك النزوع؛ إلا إذا سلب الإنسان وسائل مقاومته وكان عاجزاً عن تحصيلها وقت الفعل. ووسائل المقاومة التي جعلت للإنسان في مواجهة الهوى نوعان:

الأول: سلامة البدن بجميع عناصره بما فيها الدماغ، وهذا أمر لا يد للإنسان فيه.

والنوع الثاني: قوى معنوية تكتسب اكتساباً بالتعلم والتربية والنظر وفق العلوم الضرورية التي تودع في كل إنسان عاقل. وأهم هذه القوى المعنوية في التصور الإسلامي الإيمان بالخالق سبحانه، وما يتبعه من إيمان بصفاته الكريمة وحسابه وجزائه وقدره.

فإذا سلب الإنسان شيئاً من النوع الأول، فتعطلت آلة البدن في جهة من جهاتها سامحه الشارع في أي خطأ يقع منه ويكون ثمرة لذلك التعطل[1]. وأما إذا سلب الإنسان شيئاً من النوع الثاني، وهو القوى المعنوية المضادة للهوى، فوقع تحت سلطانه في صورة انحرافات ومعاص وجرائم، لم يكن معذوراً في ذلك، مهما كانت قوة الدوافع النفسية التي تدفعه إليها؛ لأنه فوت على نفسه تحصيل ما يمكنه تحصيله باستعمال عقله، فآل حاله إلى الخضوع التام لغير ما يقتضيه ذلك العقل ويأمر به.

وبناء على هذا النظر يمكن معرفة أثر ما يذكره أهل الاختصاص من الأمراض العقلية والنفسية على الإرادة وما يُعتبر منها مانعاً من المسؤولية الجنائية وما لا يُعتبر كذلك؛ وذلك أنه إذا أثير شك حول وجود مرض عقلي أو نفسي في المتهم وكان بسببه مسلوب الإرادة عند قيامه بجريمته نظر القاضي أولاً في قدراته العقلية وفق معيار العلوم البديهية وقدرته على التمييز بين الخير والشر ومعرفة الغائب من الشاهد، فإن تبين له خلوه من الحد الأدنى المعتبر في العقل حكم بعدم مسؤوليته الجنائية، وإلا نظر في القرائن الكاشفة عن قدرته على الاختيار، ومن أهمها الرجوع

---

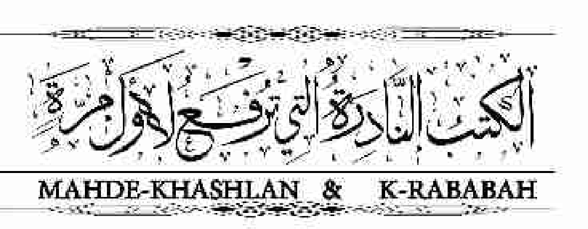
(١) صدر الشريعة والتفتازاني، التوضيح وشرح التلويح عليه، ج١ ص ١٩٨، ١٩٩.

إلى أهل الاختصاص من أطباء العقل والنفس، فإذا قرروا بصورة مؤكدة أو بغلبة ظن أن المتهم يقع تحت تأثير آفة عضوية في دماغه أو جهازه العصبي أو العضلي أو غير ذلك، فإن كان مثل هذه الآفة ينتج عنها دائماً أو غالباً نشاط جبري (لا إرادي) من جنس النشاط المكون للجريمة كانت هذه قرينة قوية على تخلف شرط الإرادة في الفاعل وعدم مسؤوليته الجنائية؛ لعدم سلامة الآلات التي يرتبط بها تنفيذ الإرادة. ومثال ذلك ما يذكره أهل الاختصاص من أن بعض علل الدماغ تسبب حركات وأنشطة لا إرادية في الأطراف أو في العين أو في اللسان أو غير ذلك[1]. وهي وإن كان أغلبها لا يسبب أذى للآخرين لكن يتصور أن بعضها قد يسبب ذلك، كالنطق اللاارادي بكلمة أو كلمات هي في ذاتها شتم أو قدح أو قذف، فلا يكون صاحبها مسؤولاً إذا كانت ناشئة عن علة في الدماغ دائمة أو مؤقتة، وتكون كزلّة اللسان ليس فيها شيء وإن تضمنت كفراً. كما ورد في الخبر عن خير البشر[2]. ومثاله أيضاً ما يذكره بعض أهل الاختصاص من هلاوس بصرية أو غيرها تنشأ عن تلف في شبكة الحس الداخلية الموجودة في الدماغ، ويترتب عليها أن يرى الانسان ما ليس له وجود في الواقع، فيضرب أو يدفع أو يقتل غيره أو يأخذ مال

---

(١) وذلك كما يحدث أحيانا في بعض الأمراض النفسية مثل المرض المسمى بعصاب الصدمة، ومرض الهستيريا ، ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٣٥٦. محمد عودة وكمال مرسى، الصحة النفسية ص ١٩٥. عبد الستار إبراهيم، علم النفس الإكلينيكي ص ٤٤. يوسف ميخائيل أسعد ، قوة الإرادة ص ١٣٠. حلمي المليجي ، علم النفس الإكلينيكي ص ٨٣، ٨٤. والترج. كوفيل وزميلاه ، الأمراض النفسية ص ٣٤٦، ٣٤٧. إ.م. كولز، المدخل إلى علم النفس الاكلينيكي، ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) هذا المعنى تضمنه حديث رواه مسلم عن النبي ﷺ قال: (لله أشد فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلة بأرض فلاة، فانفلتت عنه، وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته. فبينما هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي، وأنا ربك أخطأ من شدة الفرح ، المنذري، الترغيب والترهيب، ج٤ ص١٠٤، ١٠٥.



غيره [1]. فإذا قرر الأطباء أن لذلك علّة أكيدة يمكنهم رصدها في بدنه، كان هذا كافياً للإعفاء من المسؤولية الجنائية دون المدنية؛ لأن ذلك يلحق بالخطأ، وهو أشبه بمن يصوب بندقيته نحو جسم في الصحراء يظنه صيداً، فيتبين أنه آدمي. وهذا قد رأى بهلاوسه من يريد قتله أو يريد أخذ ماله، وليس الأمر كما رأى، فيكون من باب الخطأ، وليس كالمدافع الحقيقي عن نفسه أو عرضه أو ماله؛ فإنه يباح له دفع غيره بما يلزم، ولا يتحمل مسؤولية جنائية ولا مدنية؛ لأن أفعاله الدفاعية تقع في دائرة المباح أو الواجب، ولا مسؤولية على من يقوم بواجباته أو بأفعال مباحة. ويمكن أن يدخل في ذلك أيضاً ما تسببه بعض الآفات التي تقع على الإنسان من فقد للذاكرة [2]، فيعفى المصاب بها من المسؤولية الجنائية لما قد يترتب عليها من ترك بعض الواجبات التي يعد تركها في حالة الذكر مخالفة شرعية.

وهكذا كل جناية أو مخالفة تكون مسببة عن خلل في البدن الإنساني، وبخاصة الدماغ، إذا كان الأطباء العدول يؤكدون وجوده وتسببه في الأفعال المكونة لتلك الجناية، لا يكون صاحبها مسؤولاً عنها جنائياً.

وأما إذا عرض الفاعل على أهل الاختصاص، فأفادوا بيقين أو بغلبة ظن أنه سليم معافى في جسده، وليس فيه داء ولا علّة بحسب ما توصلوا إليه بوسائلهم، في الوقت الذي تبين للقاضي أنه عاقل يعرف البديهيات ويدرك الخير والشر والغائب من الشاهد ونتائج أعماله التي قام بها، وجب عليه أن يحكم بمسؤوليته الجنائية عن أعماله الضارة، حتى وإن أفاد الأطباء أنه مصاب بمرض نفسي يمكن أن يكون وراء تصرفاته، فلا ينبغي أن يعتبر ذلك مانعاً من المسؤولية؛ لوجود العقل وسلامة البدن. والقاضي مأمور بالحكم بناء على الظاهر، والظاهر هو ما يظهر من الأدلة

---

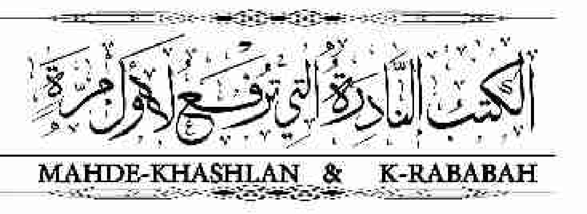
(١) عبد الحكم فودة سالم الدميري، الطب الشرعي ص ٥٣٥. ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ٥٦٨.

(٢) قتيبة الجلبي، الطب النفسي والقضاء، ص ٨٨.

والقرائن، ويمكن للإنسان أن يصل إليه بوسائله الممكنة، ويبرهن عليه بالبراهين المقنعة. وليس من الظاهر مجرد الظنون والفرضيات ووجود الاحتمالات، كما هو الحال في هذه الأمراض النفسية التي لا تقترن بذهاب عقل ولا علة في البدن. صحيح أنه قد يقبل إطلاق اسم المرض عليها؛ لأن المرض هو الشذوذ عن الأصل. ولكن ليس كل مرض يعذر صاحبه في الجرائم التي يرتكبها؛ إذ الجريمة نفسها ليست إلا مرضاً في ميزان أهل العقول، يقع فيه المجرم؛ فإن الإنسان لا يقدم على الشر إلا وهو واقع تحت سلطان غرائزه وأوهامه وظنونه غير ملتفت إلى نداء عقله وإن سمعه. وهو غير معذور في هذا الوقوع، بل مخاطب في كل حين أن يلبي نداء عقله ما دام هذا العقل موجوداً سليماً.

والغريب أن بعض علماء النفس قد يستدلون على أن طائفة من مرضى النفوس أسموهم بالسيكوباثيين مضطرون إلى ما يفعلون بأنهم لا يلاحظون لهم غرضاً ولا مقصداً من وراء تلك الجرائم التي يرتكبونها، في الوقت الذي يصفونهم بالأنانية وحب الذات والدوران حول أنفسهم، ويشبهونهم في ذلك بالأطفال ثم يقولون: إنهم عاقلون وقد يكونون أذكياء وماهرين لكنهم لا يستخدمون عقولهم إلا في تحقيق أنانيتهم [1]. وهذا قول ينقض بعضه بعضاً؛ لأن حب الذات من أعظم الشهوات يصاحب الإنسان في صغره وكبره ولا يقتصر على الأطفال، ولا ضير فيه إن لم يكن سبباً لإيذاء الآخرين، فإن كان سبباً للوقوع في الجريمة صار غرضاً شيطانياً (إبليسياً)؛ فإنه ما طغى إبليس اللعين إلا تحت وطأة هذا الغرض، وحقيقته الانجذاب الشديد نحو الذات. وأما تشبيه هؤلاء المرضى بالأطفال في أنانيتهم فهذا ليس اعتذاراً مقبولاً عنهم، ما داموا يؤكدون أنهم عقلاء وأبدانهم سليمة وناضجة بالبلوغ، وإنما هو في الحقيقة وصف لشدة استغراقهم في تحصيل مقتضى أنانيتهم

(١) شيلدون كاشدان، علم نفس الشواذ ص ٧٣، ٧٤. عبد الرحمن العيسوي، سيكولوجية المجرم، ص ٨٢ وما بعدها.



والوصول إلى مراح أنفسهم. وهذه شيمة في الأطفال معقولة ومقبولة لقصور في العقل والبدن، وليست كذلك في الكبار العقلاء.

ومن جهة أخرى فإن القول بأن المصابين بتلك الأمراض النفسية لا يتحكمون في تصرفاتهم وغير قادرين على ضبط سلوكهم، وأنهم بالتالي عاجزون عن الاختيار هو مجرد دعوى من الصعب بل من المتعذر إثباتها في شخص معين قام بفعل معين في زمان ماض معين. ولقد حاول بعض علماء القانون الجنائي وبعض التشريعات التي أخذت بهذا الاتجاه وضع معيار لتحديد ما يسلب الإرادة من هذه الأمراض وما لا يسلبها، أسموه (معيار الدافع الذي لا يقاوم). ثم تحيروا في كيفية تطبيقه على الوقائع ليميزوا بين ما يقاوم وما لا يقاوم من الدوافع النفسية، واستقر رأيهم في هذا الأمر على النظر إلى مدى قدرة الجاني على مقاومة الدافع النفسي بافتراض وجود رجال الأمن العام وقت قيامه بجريمته على مرأى منه؛ وذلك بأن يعرض سؤال على الطبيب النفساني أو اللجنة الطبية المختصة تكون صياغته على النحو التالي:- هل كان باستطاعة الجاني أن يقاوم اندفاعه نحو الجريمة فيحجم عنها لو كان يقف في ذلك المكان أحد رجال البوليس مرتدياً زيه الرسمي؟ فإذا كانت إجابة الطبيب بالنفي كان دافع الجاني من النوع الذي لا يقاوم وكان غير مسؤول، وإلا فلا.[1]

والحق أن هذا المعيار لا يمكن تطبيقه في الواقع إلا على الأمراض العقلية ذات الأسباب العضوية، التي تمكن الأطباء من رصدها وتحديد آثارها الواقعية، وقد تقدم إمكان اعتبارها لتحديد موانع المسؤولية وفق القواعد الشرعية، وذلك في بعض الحالات. وأما الأمراض النفسية التي لم يعرف لها سبب عضوي والتي ما

---

(١) كامل السعيد، الجنون أو الاضطراب العقلي وأثره في المسؤولية الجنائية ص ٨٦. قتيبة الجلبي، الطب النفسي والقضاء، ص ٧٦، ٧٧. محمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٤٣٩، ٤٤٠.

زال أهل الاختصاص مختلفين في أسبابها، ولم يقدموا أكثر من فرضيات في تفسيرها، فكيف يوثق بجواب الطبيب النفساني على سؤال من النوع السابق سواء أكان نفياً أم إثباتاً ما دام لا يعرف سبباً علمياً محدداً ومبرهناً لمثل المرض القائم في الجاني إلا أن يكون معتمداً في تفسيره على فرضية من الفرضيات؟ وهذا غير مقبول إلا أن يكون الهدف تبسيط الأمور على أي شكل تكون النتائج، وطي الملفات دونما اكتراث بدفع ظلم ولا تحقيق عدالة!

ثم إن هذا المعيار بهذه الصياغة لا يصلح في المنطق ولا في التصور الإسلامي لاستنتاج مدى مقاومة الإنسان الحقيقية لدوافعه النفسية، وبخاصة في ضوء العقوبة الدارجة في هذه الأيام، وهي عقوبة السجن؛ أفلا يتغير الجواب على السؤال السابق لو كانت العقوبة إعداماً أو قطع يد أو جلداً[1] ؟ ثم أفلا يتغير الجواب لو كان السؤال على النحو الآتي: هل كان باستطاعة الجاني أن يقاوم اندفاعه نحو الجريمة لو كان يرى ربه أو لو كان يحس أن ربه يراه، وأنه قادر عليه في الحياة وبعد الممات، وأن عقابه أشد العقاب وثوابه أعظم الثواب؟ وإذا كان واضعو ذلك المعيار يعتمدون كما هو ظاهر على أن خوف الإنسان من العقاب هو الذي يخرج ما عنده من قوة الإرادة، أفليس الخوف نفسه درجات بعضها فوق بعض، فيزداد عند العاقل بشدة العقوبة وقدرة المعاقِب وجبروته؟ وهل أعلى درجاته الخوف من الشرطي والعقوبة التي يمثلها؟ ومن الناحية المنطقية يجب أن يفترض في الجاني أعلى درجات الخوف التي يمكن أن توجد في الواقع؛ لأنها هي التي تستخرج جميع ما عند الإنسان من

---

(١) انظر تعقيب الدكتور أحمد سلامة من علماء النفس على قول ريتشارد م. سوين (أحد علماء الأمراض النفسية): (إن برنامج العلاج المثالي للشخصية المضادة للمجتمع لم يوضع بعد) حيث رأى أن الحدود في الشريعة الإسلامية كفيلة بعلاج أمثال هؤلاء المجرمين، هامش ص ٤٤٧ من كتاب علم الأمراض النفسية والعقلية لريتشارد م. سوين. كذلك يرى الدكتور عبد الرحمن العيسوي أن ضعف العقوبات والتراخي في إنزالها على هذا النوع من المجرمين الشواذ يعتبران من الأسباب التي تؤدي إلى تزايدهم وتفاقم مشكلتهم، علم النفس ص ٣٩١.



الإرادة. ويقيني أن درجة الخوف من الله تعالى ومن عقابه يمكن أن تكون أشد درجة عند بعض المؤمنين العارفين، وهم طائفة من البشر يمكن أن توجد بلا شك.

إن تلك التساؤلات والافتراضات تظهر مدى قصور ذلك المعيار في قياس إرادة الجاني عند ارتكاب جنايته، اللهم إلا إذا جزم أهل الاختصاص بوجود أسباب عضوية ثبت في فنهم تسببها في مثل الأفعال الإجرامية التي قام بها المريض.

وأما ما ذهب إليه بعض علماء النفس من أن الأمراض النفسية وبخاصة تلك المسماة بالأمراض السيكوباثية لا ينفع في علاجها تعليم ولا تربية ولا عقاب ولا أي نوع من أنواع العلاج[1]، فهذه دعوى يمكن أن تصدق على واقع الحال، ولكنها ليست حقيقة علمية تصدق على جميع الأحوال؛ لأن منطلق أولئك العلماء إنما هو من تشريعات عقابية ومناهج تربوية وتعليمية وعلاجية محددة صفتها الغالبة أنها ليست إسلامية، وتختلف مع مناهج الإسلام في هذه المجالات اختلافاً جوهرية، ولا أظنها كافية في استخراج القوى الخيرة المركوزة في فطرة الإنسان، وإن كان لها القدح المعلى في إبراز طاقاته المادية، فلا يمكن اعتبار تجارب هؤلاء العلماء نهائية، ولا يمكن أخذ الأحكام الإصلاحية والعلاجية من معطياتها.

وخلاصة الرأي عندي في أثر الإعاقات العقلية والنفسية على إرادة الإنسان ومسؤوليته الجنائية أن ما كان منها في عرف أهل الاختصاص ثمرة لآفات عضوية ينشأ عنها بصورة جبرية تصرفات محددة عند المعاق فهو معفى من المسؤولية الجنائية عن هذه التصرفات، ولا يعفى من التصرفات التي لا تنشأ عن تلك الآفات. وأن ما كان منها نفسياً محضاً وغير ناشئ عن أسباب عضوية، فإن كان له أثر في إنقاص القدرات العقلية إلى ما دون الحد المعتبر في التكليف فكذلك، وإلا فلا تعتبر تلك الإعاقات أسباباً للإعفاء.

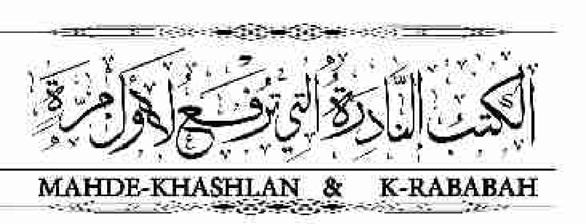
---

(١) ريتشارد م. سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص٤٤٧. عبد الرحمن العيسوي، علم نفس الشواذ، ص٣٩٠. محمد شحاتة وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص٢٥٤، ٢٦٠.

وأغلب ظني أن هذه النتيجة تتفق مع الرؤية الإسلامية في هذا الموضـوع مـن عدة جهات أهمها:

أ- أن الإسلام أعفى من المسؤولية الجنائية كل ذي عاهة عن تصرفاته الخاطئة التي يرتبط الخطأ فيها بتلك العاهة ارتباط المسبب بالسبب إذا كانت تلك العاهة بينة ويمكن تحديدها؛ فلا يؤاخذ أعمى ولا أعرج ولا مشلول ولا مدموغ (مصاب بدماغه) بتصرفاته الناشئة عن هذه العاهات؛ فهذه أحكام تدل على الشطر الأول من الرأي الذي ذكرناه.

ب- أن الإسلام لم يعتبر العبودية لهوى النفس سبباً للإعفاء من المسؤولية، بل اعتبرها سبباً لأعظم أنواع المسؤولية؛ والتعبير القرآني في قوله تعالى ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان:٤٣] يشير إلى نوع من الناس تنعدم إرادتهم أمام أهواء نفوسهم مع وجود مصدر العلم عندهم وهو العقل؛ وهذا يدلك على أن بناء الإعفاء من المسؤولية في الإسلام على غياب الإرادة أو ضعفها ليس مطلقاً بغض النظر عن سبب ذلك الانعدام أو الضعف الإرادي، فإن كان هوى النفس فلا عبرة به. ومعظم الأمراض النفسية التي يذكرها علماء النفس ولم يستطيعوا ربطها بعلل محددة يمكن رصدها، ويفسرون بها الجناح المزمن والشذوذ الجنسي وشدة الاعتماد على المسكرات والمخدرات، هي من قبيل هذه العبودية التي أشار إليها التعبير القرآني؛ إذ مفهوم الهوى ميل النفس إلى لذاتها الشخصية بغض النظر عن كونها مستلذة لبقية الناس أو غير مستلذة؛ فأكثر الناس يميل إلى لذة الجنس والانتقام والشهرة والمدح والأكل والشرب وغير ذلك. وقد يتلذذ بعض الناس بإلحاق الأذى بنفسه أو بغيره، فيسرق تلذذاً بأخذ أموال الآخرين وإن لم يكن له بها حاجة، أو يقتل تلذذاً برؤية الدماء، أو يزني تلذذاً بالاتصال الجنسي، أو بإلحاق العار بمن يتلذذ به. وقد يتلذذ بعض الناس بإحراق ممتلكات غيرهم من غير هدف آخر غير تحقيق هذه اللذة وقس على ذلك. وحقيقة عملية التلذذ في نفس الإنسان هي موافقة



ما يحصل عليه لميله النفسي (هواه)، وقوة التلذذ تتناسب مع مدى المطابقة بين الأمرين ومع قوة الميل، وعالم الميول عالم معقد من حيث أنواعها وتشابكها وكيفية نشوئها ونموها وضعفها واختفائها. ومجاهيل هذا العالم أكثر من واضحاته، وسوف يظل البحث فيه قاصراً عند الفروض والاحتمالات.

وميول الناس النفسية، أي أهواؤهم، كثيرة ومتنوعة، وكثير منها له أصول فطرية وكثير منها مكتسب أو مضاف إلى أصل الفطرة. ومهما كان أصل هذه الميول النفسية فإنه لا يتعلق بها في ذاتها تكليف ولا مسؤولية على حدوثها في النفس. ونشوؤها في النفس لا يعني العبودية لها، وإنما يتعلق التكليف بالأنشطة الإنسانية التنفيذية لمتطلبات تلك الميول، فقد تكون واجبة أو مباحة أو محرمة بحسب الخطابات الشرعية. والمحرم منها ما اشتمل على ضرر بالغير مجتمعاً كان أو فرداً من الأفراد؛ بمعنى أن الإنسان مكلف بمواجهة ميوله النفسية نحو الإضرار بالغير، فإن لم يفعل كان عبداً لهواه، ولا يعذر بقوة ميله النفسي مهما كان سببه؛ فالذي يقتل أو يسرق أو يحرق أو يمارس الشذوذ الجنسي أو غير ذلك من المحرمات متلذذاً فقط بما يفعل يكون متخذاً ميله نحو تلك اللذات سيداً مطاعاً، فيكون عبداً لهواه، ولا يعذر في شرعه الإسلام.

ج- لم يعتبر الإسلام التربية الاجتماعية السيئة خاصة كانت أو عامة عذراً لمن ابتلي بها في الصغر أو الكبر، فقد رفض اعتذار الكفار عن جرائمهم الاعتقادية والعملية بالرغم من أن ظاهر الحال يدل على أنهم كانوا مكبلين بضغوط الأعراف والتقاليد التي فعلت فعلتها في عقولهم ومشاعرهم[1]، علماً بأن كثيراً من المدارس النفسية ترجع الأمراض النفسية إلى مثل تلك التنشئة الاجتماعية.[2]

---

(١) ورد هذا المعنى في كثير من الآيات الكريمة مثل: ١٧٠/ البقرة، ١٠٤ / المائدة، ٢٨/ الأعراف، ٧٨/ يونس، ٥٣/ الانبياء.

(٢) محمد عودة وكمال مرسي، الصحة النفسية ص ١٧٦. ريتشارد م.سوين، علم الأمراض النفسية والعقلية، ص ١٤٥. والترج. كوفيل وزميلاه، الأمراض النفسية، ص ١٣٢، ١٣٣.

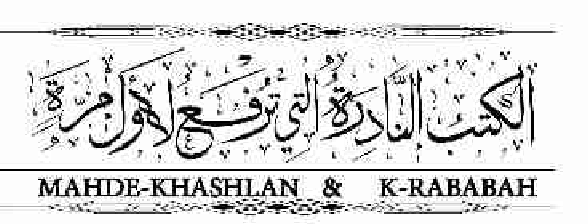
د- بالنظر في النظام الإسلامي للتجريم والعقاب يجد الناظر أنواعاً من الجرائم اعتبرها موجبة للعقوبات الشديدة في الدنيا والآخرة، ويعدها بعض علماء النفس أمراضاً نفسية، وأن المصابين بها ملجؤون إليها ولا يستطيعون عنها حولاً، كاللواط والسحاق ومختلف الشذوذات الجنسية؛ ومن الواضح في القصص القرآني عن قوم لوط ووصفه لأساليبهم في التعرض للذكور وعزوفهم عن النساء أنهم كانوا في أعنف أنواع الشذوذ، ومع ذلك لم يعذرهم ربهم، وإنما خسف بهم وشرع لأمثالهم في دينه أشد العقوبات الدنيوية.[1]

هـ- إن كثيراً من الأمراض النفسية التي يذكرها علماء النفس، ولم يستطيعوا أن يتبينوا أي سبب عضوي لها توجد أعراضها في أكثر الناس العاديين بدرجات متفاوتة، وقد تظهر في بعضهم بدرجات من القوة والشدة تشبه إلى حد ما أعراض تلك الأمراض، ولكن في أوقات متفاوتة أو في أوقات الأزمات، ولكنهم يقولون: إنها لا تعتبر أعراضاً مرضية حتى تتصف بالدوام والاستمرار، ولم يستطع أي منهم أن يضع فاصلاً علمياً بين النوعين. وهذا البيان يمكن أن يكون مقبولاً من أهل الاختصاص، لكنه في حقيقته دليل على أن هذه الأمراض لا تصلح أن تكون سبباً للإعفاء من المسؤولية عن جرائمهم؛ لأن المنظور إليه في التشريع والقضاء هو الحالة التي يكون عليها الجاني عند ارتكاب جريمته[2]؛ وهذا يعني أن المعتبر هو نوع المؤثر الذي يؤثر على الإرادة، وليس المنظور إليه حالة الجاني العامّة. وكثير من المجرمين العاديين يرتكبون جرائمهم تحت وطأة انفعالات وقتية أو ثوران شهوة غريزية تشبه في حدتها ونوعها ما يحصل لطائفة من المرضى النفسيين، فيتشابهان في الحالة النفسية عند ارتكاب الفعل، ويجب أن يتساويا في تحمل التبعات، ولو أعفي

---

(١) ورد ذلك في كثير من الآيات الكريمة منها الآيات: ٧٨،٨٣/ هود، ٨٠،٨٤/ الأعراف، ٢٨،٣٥/ العنكبوت.

(٢) انظر مثلا ما جاء في المادة ٦٢ من قانون العقوبات المصري، قتيبة حلبي ، الطب النفسي والقضاء، ص٧٨. ومحمد شحاتة ربيع وزميلاه، علم النفس الجنائي، ص ٤٤٤، ٤٤٥.



الجميع لما بقي لقوانين التجريم والعقاب إلا أقل الأثر في إصلاح الناس. فيتبين أن اعتبار هذه الأمراض النفسية التي لا يعرف لها سبب عضوي موانع للمسؤولية فيه مفسدة اجتماعية عظيمة لا يقرها الإسلام.

وهكذا يتبين من تلك المعطيات الشرعية أن الأمراض النفسانية التي لا منبع لها سوى النفس، وليس لها أي سبب عضوي منظور لا تعتبر موانع للمسؤولية في الشرع الإسلامي إلا إذا امتدت آثار تلك الأمراض إلى القدرة العقلية عند الإنسان[1]، فأفقدته أصلاً من أصول الفهم كما قرر العلماء المسلمون.

(١) انظر آراء قريبة عند: محمد كمال الدين إمام، المسؤولية الجنائية، أساسها وتطورها ص ٢١٩، قتيبة جلبي، الطب النفسي والقضاء، ص ٨١، ٨٢. محمد شحاتة ربيع، علم النفس الجنائي، ص٤٤٠. التهامي نقرة، بحث «موقف الشرع في الحكم على المريض نفسياً أو عقلياً عند اقتراف ما يوجب الحد أو التعزير» من كتاب (حكم المريض نفسياً أو عقلياً في التطبيق الجنائي والإسلامي) ص٧٠، ٧١.

نتائج البحث

ويمكن تلخيص نتائج البحث فيما يأتي:

١- المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية هي كون الشخص الذي يرتكب محظوراً من المحظورات مطالباً بالجزاء الذي رتبه الشارع على ارتكاب ذلك المحظور.

٢- المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية أثر مترتب على التكليف في حالة عدم الامتثال، وشروطها هي شروط التكليف نفسه.

٣- الشرط العام للتكليف وللمسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية هو قدرة الشخص على امتثال الخطاب الشرعي المتضمن طلباً بفعل أو بكف عن فعل.

٤- والشرط العام المذكور آنفاً يتمثل في توفر نوعين من القدرات البشرية هما: القدرة على فهم الخطاب الشرعي، والقدرة على تنفيذ مضمونه.

٥- شرط القدرة على فهم الخطاب الشرعي يقتضي وجود حد أدنى من القوى العقلية سماها علماء المسلمين بالعقل، وعرفوه بأنه مجموعة من العلوم الضرورية اعتبروها أصولاً لفهم الإنسان لأي تصرف يقوم به. ووصفوها بالضرورية لأنها تحصل لمن تقع له بصورة اضطرارية، أي تلزم نفسه لزوماً لا يستطيع دفعه. ومن لم تقع له لا يستطيع تحصيلها بنفسه، ولا يكون مكلفاً في هذه الحالة، لعدم توفر شرط العقل، بل ولا شرط الإرادة، لأن العقل شرط لتحقّق الإرادة المعتبرة شرعاً. ويترتب على ذلك رفع المسؤولية الجنائية عن ذلك الصنف من الناس إذا ارتكب جرماً.

٦- العلوم الضرورية للفهم اتفق العلماء المسلمون على معظمها وإن اختلفوا في بعضها. ومما اتفقوا عليه منها العلم بالجواز العقلي والعلم بالوجوب العقلي



والعلم بالاستحالة العقلية، والتلازم العقلي بين الأثر والمؤثر، والقدرة على إدراك الكليات، وإدراك جنس الضرر والنفع والمفاسد والمصالح.

٧- شرط القدرة على تنفيذ مضمون الخطاب الشرعي لتحقيق المسؤولية الجنائية يتضمن شرط القدرة على الاختيار (الإرادة).

٨- المشترط عند العلماء المسلمين من الإرادة لصحة التكليف وتحقق المسؤولية الجنائية هو جنسها بغض النظر عن قوتها وضعفها. والذي يرفع المسؤولية عندهم هو الانعدام الكلي للإرادة وليس مجرد ضعفها. وهناك حالات استثنائية في الشريعة ترتفع فيها المسؤولية الجنائية بسبب ضعف الإرادة الناتج عن أسباب خارجية محددة كالإكراه والاضطرار. ولكن لا عبرة بالضعف الإرادي إذا كان ناشئاً عن أسباب داخلية وضغوط نفسية إذا لم ينتج عن هذه الأسباب والضغوط تدهور القوى العقلية إلى ما دون الحد المعتبر منها وفق المعيار المشار إليه أعلاه.

٩- الأمراض العقلية والنفسية التي يذكرها أهل الاختصاص كثيرة جداً ومتداخلة في أسبابها وأعراضها، وذات درجات متباينة في الشدة والضعف، ودلالات متفاوتة في التأثير على القوى العقلية والإرادية.

١٠- لتلك الأمراض عند أهل الاختصاص صنفان ميزوا بينهما من حيث الأعراض: أحدهما يجمع تحته كافة الاختلالات التي تصيب الإنسان في قواه العقلية وتفقده الصلة بالواقع، وأسموها الأمراض العقلية. والصنف الثاني يجمع كافة الاضطرابات الانفعالية التي تقترن عادة بأعراض متعبة كالقلق والضغوط والإحساس بالقهر والتعاسة مع الاحتفاظ بسلامة الإدراك والاتصال بالواقع.

١١- تقتضي الدقة في تحديد آثار تلك الأمراض على المسؤولية الجنائية النظر في أعراض كل مرض وعدم ربطها نفياً وإثباتاً بعناوين الأمراض وأسمائها التي اصطلح عليها أهل الاختصاص. ويحكم بارتفاعها عن كل مريض فقد أصلاً من أصول الفهم المسماة عند علماء المسلمين بالعلوم الضرورية، أو فقد الإرادة من

أساسها. ويحكم بإثباتها لكل إنسان اجتمعت عنده تلك العلوم وبقي عنده أصل الإرادة وإن وصف بأنه مريض بمرض عقلي أو نفسي.

١٢- أكثر الأعراض التي يذكرها أهل الاختصاص لما أسموه بالأمراض العقلية تشير إلى فقدان المصابين بها لبعض أصول الفهم التي اشترطها علماء المسلمين لقيام التكليف والمسؤولية الجنائية. لكن بعضها قد لا يصل إلى هذا الحد ولا ينفي المسؤولية الجنائية وإن حُشر في زمرة الأمراض العقلية.

١٣- معظم الأعراض التي يذكرها أهل الاختصاص لما أسموه بالأمراض النفسية لا يؤثر على أصول الفهم عند المصابين بها، ولا يفقدهم الإرادة فقداناً تاماً، فلا ترتفع المسؤولية الجنائية بها في الجملة. ويستثنى من ذلك بعض أنواعها الخطيرة التي ينشأ عنها حركات اضطرارية تشبه في طبيعتها الحركات اللاإرادية؛ فترتفع المسؤولية الجنائية عن صاحب هذه الحركات فيما ينشأ عنها من مخالفات.

١٤- هناك دور حيوي وأساسي في مجال تحديد أثر الأمراض النفسية والعقلية على المسؤولية الجنائية يمكن أن يقوم به علماء النفس الحديث وبخاصة علماء النفس الجنائي منهم، وذلك في مسارين: الأول: إعادة النظر في تحديد أصول الفهم عند الإنسان التي يعتبر توفرها عنده حداً أدنى لفهم الالتزامات الملقاة على عاتقه والتصرفات التي تصدر عنه، وذلك بالبحث والتجريب والاختبار. والثاني: وضع الكيفيات العملية الملائمة لقياس تلك الأصول أصلاً أصلاً، والتحقق من وجودها عند الشخص أو عدم وجودها عنده.



مصادر البحث

١- أثر العلل النفسية في المسؤولية الجنائية، أكرم نشأت إبراهيم، بحث في كتاب (حكم المريض نفسياً أو عقلياً في التطبيق الجنائي الإسلامي)، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ١٤١٠هـ، الرياض.

٢- الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، نشر مصطفى الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مصر.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، طبع القاهرة، ١٩٦٧م.

٤- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، طبعة دار الشعب، القاهرة.

٥- الاختيار، عبد الله بن محمود الموصلي، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، بيروت.

٦- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، نشر مكتبة الخانجي، مصر.

٧- أسس علم النفس الجنائي، د. سعد جلال.

٨- أصول الفقه، محمد أبو زهرة

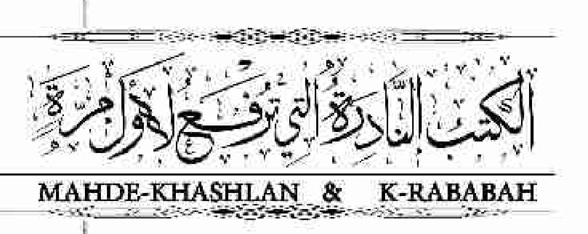
٩- الأمراض النفسية، والترج. كوفيل، تيموثي د. كوستيللو، فابيان ك. روك، ترجمة د. محمود الزيادي، نشر مكتبة الفلاح، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، الكويت.

١٠- الباعث وأثره في المسؤولية الجنائية (دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية) د/ علي حسن عبد الله الشرفي، نشر الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١١- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير الشيخ عبد القادر العاني ومراجعة د/ عمر الأشقر، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، الكويت.

١٢- بدائع الضائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢، بيروت.

١٣- تبصرة الحكام، القاضي برهان الدين إبراهيم بن فرحون المالكي، على هامش فتح العلي المالك للشيخ عليش، طبع ونشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، مصر.
١٤- التدين علاج الجريمة، د. صالح بن إبراهيم، نشر شركة الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، الرياض.
١٥- الترغيب والترهيب، عبد العظيم المنذري، نشر مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، مصر.
١٦- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
١٧- التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، شرح كتاب التحرير للكمال بن الهمام، طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م- بيروت.
١٨- التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق د. عبد الله النيبالي وشبيّر أحمد العمري، نشر دار البشائر الإسلامية ببيروت ومكتبة دار الباز بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
١٩- التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، نشر محمد علي صبيح- طبع دار العهد الجديدة، مصر.
٢٠- التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذي، تحقيق د.مفيد أبو عمشة، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
٢١- التوضيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري، على هامش التلويح.
٢٢- تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٣- الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
٢٤- الجنون أو الاضطراب العقلي وأثره في المسؤولية الجنائية، د. كامل السعيد، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، عمان.
٢٥- حاشية قليوبي على شرح المحلي على المنهاج، شهاب الدين القليوبي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.



٢٦- دراسات في علم النفس والجريمة، بحيث «المجرمون الشواذ» د. مصطفى تركي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، الكويت.
٢٧- الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، عبد الكريم العثمان، نشر مكتبة وهبة، مصر.
٢٨- سيكولوجية المجرم، د. عبد الرحمن العيسوي، دار الراتب الجامعية، بيروت.
٢٩- شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، نشر دار القلم، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، دمشق.
٣٠- شرح غاية السول إلى علم الأصول، يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي الشهير بابن المبرد، تحقيق أحمد بن طرقي العنزي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٣١- شرح المحلي على المنهاج مع حاشيتي قليوبي وعميرة، جلال الدين المحلي، مطبوع على هامش الحاشيتين المذكورتين، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
٣٢- شرح المقاصد، مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني، نشر عالم الكتب، بيروت.
٣٣- الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام، د. محمد عودة، د. كمال ابراهيم مرسي، نشر دار القلم، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، الكويت.
٣٤- الطب الشرعي وجرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال، د. عبد الحكم فودة، د. سالم الدميري، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٦م.
٣٥- الطب العقلي والنفسي، الكتاب الأول، علم الأمراض النفسية، التصنيفات والأعراض المرضية، د. كمال دسوقي، دار النهضة العربية، بيروت.
٣٦- الطب النفسي والقضاء في أسس الطب النفسي الشرعي، د. قتيبة سالم الجلبي، نشر المكتبة الانجلو مصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، القاهرة.
٣٧- الطب النفسي المعاصر، د. أحمد عكاشة، نشر المكتبة الانجلومصرية، الطبعة الرابعة ١٩٨٦م، القاهرة.
٣٨- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
٣٩- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، ابن العربي المالكي، دار العلم للجميع ومكتبة المعارف، بيروت.

٤٠- علم الأمراض النفسية والعقلية، ريتشارد م. سوين، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة، نشر مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الكويت.
٤١- علم النفسي الإكلينيكي، د. حلمي المليجي، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، بيروت.
٤٢- علم النفس الإكلينيكي (مناهج التشخيص والعلاج النفسي)، د. عبد الستّار إبراهيم، نشر دار المريخ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الرياض.
٤٣- علم النفس الجنائي، د. محمد شحاتة ربيع، د. جمعة سيد يوسف، د. معتز سيد عبد الله، دار غريب، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م- القاهرة.
٤٤- علم نفس الشواذ، شيلدون كاشدان، ترجمة الدكتور أحمد عبد العزيز سلامة، مراجعة الدكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، القاهرة.
٤٥- علم نفس الشواذ، د. عبد الرحمن العيسوي، دار الراتب الجامعية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، بيروت.
٤٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، ترتيب وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبع المطبعة السلطية بمصر.
٤٧- الفروق، شهاب الدين القرافي، نشر دار المعرفة، بيروت.
٤٨- في الصحة العقلية، الأمراض النفسية والعقلية والانحرافات السلوكية، د. سعد جلال، نشر دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٦م.
٤٩- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، طبع دار الشروق، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، مصر.
٥٠- قوة الإرادة، يوسف ميخائيل أسعد، دار غريب، القاهرة.
٥١- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (مع شرح الأنوار على المنار للشيخ أحمد المعروف بملاجيون ابن أبي سعيد الصديقي الميهوي) دار الكتب العلمية، لبنان.
٥٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، نشر دار الكتاب العربي.
٥٣- الكليات، أبو البقاء أيوب الكفوي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، دمشق.



٥٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، بيروت.
٥٥- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.
٥٦- المدخل إلى علم النفس المرضي الإكلينيكي، إ.م.كولز، ترجمة عبد الغفار الدمياطي وماجدة حامد وحسن علي، نشر دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢م.
٥٧- المسؤولية الجنائية «أساسها وتطورها» دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، د. محمد كمال الدين إمام، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، بيروت.
٥٨- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
٥٩- معالم السنن، حمد بن محمد الخطابي البستي، نشر المكتبة العلمية، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، بيروت.
٦٠- المغني، ابن قدامة، دار الكتاب العربي ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، بيروت.
٦١- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسين عبد الجبار الهمداني، تحقيق محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، نشر المؤسسة المصرية العامة، الدار المصرية.
٦٢- المنتقى شرح الموطأ، القاضي أبو الوليد الباجي، نشر دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى الصادرة عن مطبعة السعادة بمصر.
٦٣- المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، تحقيق د. تيسير فائق محمود، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، الكويت.
٦٤- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق د/ محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دمشق.
٦٥- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت.
٦٦- المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني، طبع مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، مصر.
٦٧- الموسوعة الفقهية ج٢٨ الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م وج١٧ الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، نشر وزارة الأوقاف، الكويت.

٦٨- موقف الشرع في الحكم على المريض نفسياً أو عقلياً عند اقتراف ما يوجب الحد او التعزير، بحث من كتاب: حكم المريض نفسياً أو عقلياً في التطبيق الجنائي الإسلامي، سبق التعريف به.
٦٩- المهذب، أبو إسحاق الشيرازي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
٧٠- نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين الزيلعي، مطبعة دار المأمون بمصر ١٩٣٨م.
٧١- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار الفكر، بيروت.
٧٢- الواضح في أصول الفقه، أبو الوفا علي بن عقيل الحنبلي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، بيروت.
٧٣- الهداية، برهان الدين أبو بكر المرغيناني، نشر وطبع مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.



فهرس


الكتب النادرة التي ترفع لأهول مرة
MAHDE-KHASHLAN & K-RABABAH

الفصل الثاني

العقل وعلاقته بالنص الشرعي

الفصل الثالث

أثر الأمراض النفسية والعقلية على المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية

